Machine Translated by Google

# READING THE RED BOOK

## An Interpretive Guide to C. G. Jung's Liber Novus

SECOND EDITION

Sanford L. Drob

ROUTLEDGE

Machine Translated by Google

# Leyendo el Libro Rojo

La tan esperada publicación del Libro Rojo de CG Jung en octubre de 2009 fue un acontecimiento señalado en la historia de la psicología analítica. Aclamada como la obra más importante de todo el corpus de Jung, es tan enigmática como profunda. La lectura del Libro Rojo de Sanford L. Drob proporciona una guía clara y completa del contenido narrativo y temático del Libro Rojo , y detalla la importancia del Libro Rojo , no sólo para la psicología sino también para la historia de las ideas.

Sanford L. Drob, PhD, enseña en la Fielding Graduate University en Santa Bárbara, CA, y en el CG Jung Institute en Nueva York. Su libro más reciente es Arquetipo de lo absoluto: la unidad de los opuestos en el misticismo, la filosofía y la psicología. Es un artista visual cuyas pinturas sobre temas arquetípicos se pueden ver en www.sanforddrobart.com.

Machine Translated by Google

“La nueva edición de Sanford Drob de Reading the Red Book: An Interpretive Guide to CG Jung's Liber Novus se enriquece aún más al incluir sus reflexiones sobre los Libros Negros de Jung. Drob continúa escribiendo, como he señalado anteriormente, con el corazón de un buscador espiritual y la mente y el ojo de un erudito... La lectura del Libro Rojo junto con su trabajo anterior continúa consolidándolo como una voz importante y única en la erudición junguiana. .”

Stanton Marlan, doctorado, ABPP

"Sanford Drob nos ha proporcionado una guía indispensable para la estructura y función, el propósito y el significado de la obra maestra oculta de Jung: este lúcido comentario seguramente se establecerá como el inevitable punto de partida de la interpretación del Libro Rojo durante muchos años por venir".

Paul Bishop, PhD, profesor, Universidad de Glasgow

“En este complemento esencial del Libro Rojo de Jung , Drob rastrea el camino de las luchas psicológicas de Jung, ubicando esas luchas dentro de la tradición más amplia del pensamiento filosófico, teológico y místico. De esta manera, el lector tiene acceso privilegiado para presenciar no sólo el sorprendente, crudo, sangriento y personal nacimiento de las ideas de Jung, sino también para acceder a áreas más tranquilas de reflexión. Los comentarios de Drob, así como las agrupaciones temáticas, ayudan a imaginar a esos descendientes retorciéndose en reinos con implicaciones tanto prácticas como ideológicas. Este libro es claro, inteligente y útil; verdaderamente una lectura obligada para quienes se atrevan a cruzar el portal del Libro Rojo”.

Pat Barry, PhD, presidente, Sociedad Interregional de Analistas Jungianos

“En esta edición revisada, Drob incorpora material nuevo y relevante de los Libros Negros para dilucidar aún más la creación del Libro Rojo. es un trabajo

caracterizado por una rara combinación de perspicacia psicológica y rigor filosófico, lectura requerida para cualquiera que se tome en serio una guía completa a través de las imaginaciones activas de Jung”.

Jay Sherry, PhD, educador e historiador independiente del psicoanálisis

Machine Translated by Google

# Leyendo el Libro Rojo

Una guía interpretativa del Liber Novus de CG Jung

Segunda edicion

Sanford L. Drob

Routledge
Taylor & Francis Group
LONDON AND NEW YORK

Machine Translated by Google

Imagen de portada: de The Red Book de CG Jung, editado por Sonu Shamdasani, traducido por Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani. Copyright © 2009 de la Fundación de las Obras de CG Jung. Copyright de la traducción © 2009 de Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani. Usado con permiso de WW
Norton & Company, Inc.

Publicado por primera vez en 2012 por Spring Journal Books

Publicado 2023 por Routledge
4 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, OX14 4RN

y por Routledge
605 Tercera Avenida, Nueva York, NY 10158

Routledge es una marca de Taylor & Francis Group, una empresa de información

© 2023 Sanford L. Drob

El derecho de Sanford L. Drob a ser identificado como autor de este trabajo se ha hecho valer de conformidad con los artículos 77 y 78 de la Ley de derechos de autor, diseños y patentes de 1988.

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro puede ser reimpresa, reproducida o utilizada de ninguna forma o por ningún medio electrónico, mecánico o de otro tipo, ahora conocido o inventado en el futuro, incluidas fotocopias y grabaciones, o en cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso por escrito. de los editores.

Aviso de marca comercial: Los nombres de productos o corporativos pueden ser marcas comerciales o marcas comerciales registradas y se utilizan únicamente para identificación y explicación sin intención de infringir.

Datos de catalogación en publicación de la Biblioteca Británica
Un registro de catálogo de este libro está disponible en la Biblioteca Británica.

Nombres de datos de catalogación en publicación de la
Biblioteca del Congreso : Drob, Sanford L., autor.
Título: Lectura del libro rojo: una guía interpretativa del Liber novus de CG Jung / Sanford L. Drob; prólogo de Stanton Marlan.
Descripción: [Segunda edición]. | Parque Milton, Abingdon, Oxon; Nueva York, Nueva York: Routledge, 2023. | “Publicado por primera vez en 2012 por Spring Journal Books” –
Página de título al revés. | Incluye referencias bibliográficas e índice. | Resumen: “La tan esperada publicación del Libro Rojo de CG Jung en octubre de 2009 fue un acontecimiento señalado en la historia de la psicología analítica. Aclamada como la obra más importante de todo el corpus de Jung, es tan enigmática como profunda. La lectura del Libro Rojo de Sanford Drob proporciona una guía clara y completa del contenido narrativo y temático del Libro Rojo, explora sus imágenes y detalla la importancia del Libro Rojo, no sólo para la psicología sino también para la historia de las ideas. En esta nueva edición, el autor considera El Libro Rojo de Jung a la luz de la publicación en 2020 de los Libros Negros de Jung de 1913-1932, que fueron preparatorios para El Libro Rojo y amplían sus temas. La nueva edición de Sanford Drob de Reading the Red Book: An Interpretive Guide to CG Jung's Liber Novus se enriquece aún más al incluir sus reflexiones sobre los Libros Negros de Jung. Drob continúa escribiendo con el corazón de un buscador espiritual y la mente y el ojo de un erudito... Leer el Libro Rojo junto con sus otros trabajos continúa consolidándolo como una voz importante y única en la erudición junguiana”. Proporcionado por editor.

Identificadores: LCCN 2022015134 | ISBN 9780367461218 (tapa dura) | ISBN 9780367461225 (rústica) | ISBN 9781003027027 (libro electrónico)
Temas: LCSH: Jung, CG (Carl Gustav), 1875-1961. Liber novus. | Psicología junguiana.

Clasificación: LCC BF109.J8 D698 2023 | DDC 150.19/54--dc23/eng/20220407 Registro LC disponible en https://lccn.loc.gov/2022015134

ISBN: 9780367461218 (hbk)
ISBN: 9780367461225 (pbk)
ISBN: 9781003027027 (ebk)

DOI: 10.4324/9781003027027

Composición tipográfica en Times New
Roman por Deanta Global Publishing Services, Chennai, India

Machine Translated by Google

# Contenido

Agradecimientos viii
Prefacio ix
Introducción xvi
Nota sobre referencias xxi

1 Prólogo de Jung: Inspiración y conocimiento desde las “profundidades” 1

2 La búsqueda del alma: El libro rojo: Liber Primus 12

3 De dioses, héroes y profetas: El libro rojo: Liber Primus, cont. 35

4 encuentros de creación de almas: El libro rojo: Liber Secundus 57

5 La curación de Izdubar: El libro rojo: Liber Secundus 80

6 El descenso a los infiernos: El libro rojo: Liber Secundus 99

7 La biblioteca, la cocina y el manicomio: el libro rojo:
Liber segundo 105

8 Magia, símbolos y crítica de la razón: el libro rojo:
Liber segundo 132

9 Reflexiones Filosóficas y Teológicas: El Libro Rojo:
Liber segundo 148

Machine Translated by Google



10 Yo, yo, profeta, alma y Dios: escrutinios, RB 333–59, RE 461–553 163

11 Los siete sermones a los muertos: El Libro Rojo: Escrutinios, cont. 182

12 Encuentros Finales, Reflexiones Finales: El Libro Rojo: Escrutinios, cont. 203

13 El Libro Rojo y la Psicología Contemporánea 210

Notas 221
Índice 239

Machine Translated by Google

# Agradecimientos

Me gustaría agradecer a WW Norton & Company por su generoso permiso para citar extensamente El Libro Rojo de CG Jung, editado por Sonu Shamdasani, traducido por Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani. Copyright © 2009 de la Fundación de las Obras de CG Jung. Copyright de la traducción © 2009 de Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani. También me gustaría agradecer a WW
Norton por su permiso para utilizar como imagen de portada de este libro la pintura de Jung, que aparece en la página 119 de El Libro Rojo, y por su permiso para citar Los Libros Negros de CG Jung, editado por Sonu Shamdasani, traducido por Martin Liebscher. , John Peck y Sonu Shamdasani. Aprecio mucho el maravilloso trabajo de Sonu Shamdasani como editor de El Libro Rojo y Los Libros Negros. Su edición y anotaciones meticulosas y completas son de inmensa ayuda para todos los lectores de este trabajo difícil pero muy gratificante. Además, los minuciosos esfuerzos de los traductores de El Libro Rojo y Los Libros Negros no sólo han sido críticos para mi propio trabajo, sino que también deben ser aplaudidos por hacer que la obra de Jung sea accesible a un amplio público lector.

También estoy en deuda con Princeton University Press por permitirme hacer citas extensas de Tipos psicológicos de CG Jung, volumen 6 de Las obras completas de CG Jung. © 1971, 1999 Prensa de la Universidad de Princeton. Reimpreso con autorización de Princeton University Press.

Mi más sincero agradecimiento a Stanton Marlan por preparar el prólogo y por su cuidadosa revisión de todo el manuscrito. A través de una serie de largas y esclarecedoras conversaciones, Stan me ayudó a mejorar y aclarar enormemente las ideas expresadas en este trabajo.

Las esclarecedoras conferencias de Murray Stein sobre El Libro Rojo, que pronunció en línea y grabadas en vídeo para el Centro Jung de Asheville en enero y mayo de 2010, han demostrado ser un estímulo importante para mi propio pensamiento.

Me gustaría agradecer a Pat Berry, Paul Bishop, John Hill, Jay Sherry y Robert Romanyshyn por sus valiosos comentarios y sugerencias sobre borradores anteriores de este libro. También quiero agradecer a Bob Gagliuso de Northern Graphic Design and Publishing por el diseño original de la portada.

Machine Translated by Google



También agradezco a Amarilla Sanders y Sarah Peterson por revisar todo el manuscrito y ayudarme con la verificación de las citas de las obras de Jung.

Quiero agradecer a Alexis O'Brien y Susannah Frearson, mis editores en Routledge, por su estímulo y orientación en la producción de la segunda edición de este trabajo, y a Bryan Moloney por su diligente gestión del proyecto del libro. Estoy en deuda con mi editora original, Nancy Cater, por su fe en mi resolución de embarcarme y completar el proyecto original.

También quiero agradecer a Aryeh Maidenbaum, por animarme a presentar mi enfoque temático del Libro Rojo en la serie Jung on the Hudson, y a los estudiantes y profesores del programa de Psicología Clínica de la Universidad Fielding Graduate que encontraron a Jung y su Libro Rojo. ser de suficiente interés para que los médicos en desarrollo asistan y participen en mis diversos seminarios y conferencias sobre este trabajo. De hecho, este trabajo surgió originalmente de mi serie de seminarios sobre El Libro Rojo que presenté a estudiantes de la Universidad Fielding Graduate en 2010-2011 y de la serie Jung on the Hudson del Centro de Estudios Jungianos de Nueva York en julio de 2010.

Quiero agradecer a Janet Careswell, directora de la Fundación Jung en Nueva York, por brindarme la oportunidad de impartir varios seminarios sobre el Libro Rojo de Jung y temas relacionados. Mis interacciones con los estudiantes en estos seminarios ayudaron a aclarar y profundizar mi comprensión del trabajo de Jung.

El Libro Rojo es una obra inmensa y compleja, que requiere múltiples lecturas y mucha reflexión para siquiera comenzar a captar su contenido intelectual, espiritual, estético y personal. Como tal, la habitual renuncia de responsabilidad del autor, “Soy el único responsable de los errores, etc.”, adquiere más significado que el habitual.

Sanford L. Drob, 26 de diciembre de 2022

Machine Translated by Google

# Prefacio

Cuando escribí por primera vez el prólogo de la publicación original de 2012 de Sanford Drob, Reading the Red Book: An Interpretive Guide to CG Jung's Liber Novus, me impresionó la riqueza y profundidad de su erudición y sus ideas sobre la profundidad y oscuridad del texto de Jung. Para mí, su trabajo fue verdaderamente una guía valiosa e inspiradora del Libro Rojo, del pensamiento de Jung y de una evaluación imparcial y creativa de su valor para nuestros tiempos. El libro de Drob se publicó antes de la aparición de los Libros negros de Jung, que, como indica Shamdasani, añade y profundiza nuestra comprensión de lo que Jung escribió en el Liber Novus. En esta segunda edición de la revisión que hace Drob de su enfoque del texto de Jung, ha incluido su lectura de los Libros Negros, que de hecho enriquece lo que ya era una guía importante y profunda para comprender a Jung.

En su preludio a los Libros Negros, Sonu Shamdasani señala que fueron escritos “antes, durante y después del Liber Novus” y “por lo tanto [estuvieron] estrechamente entrelazados”. 1 Estos libros reflejan un punto de inflexión en la vida de Jung donde “Jung se convirtió en Jung, y la psicología analítica surgió como una psicología general y como una escuela de psicoterapia”. 2 Para Jung, estas reflexiones eran más que “diarios personales sino” más bien “registros de una autoexperimentación única… [él] llamó a los suyos ' confrontación con su alma' y su 'confrontación con el inconsciente'”. 3 Jung llegó a ver sus fantasías como un reflejo de la “capa mitopoética de la psique a la que llamó inconsciente colectivo”, 4 y como tales tienen relevancia mucho más allá de su vida personal. Si bien el estudio inicial de Drob sobre el Liber Novus fue una adición bienvenida e importante a un cuerpo de reflexiones en rápido crecimiento sobre el Libro Rojo, su estudio actualizado penetra aún más en nuestra comprensión de Jung y sus contribuciones.

Creo que la edición original del libro del Dr. Drob fue el primer estudio completo del Liber Novus publicado en inglés, y llegó en medio de considerable entusiasmo y controversia. El Libro Rojo ha sido comparado con muchos de los principales clásicos de la literatura occidental, incluidos Zaratustra de Nietzsche, las Confesiones de San Agustín , la Divina Comedia de Dante , la

Machine Translated by Google



Fausto, y a los manuscritos iluminados de Blake, así como a los de la Alta Edad Media. De hecho, hay quienes saludan la publicación del Libro Rojo como el documento más importante del corpus junguiano, un libro que revolucionará nuestra comprensión de Jung y su obra. Por otro lado, hay quienes creen que nunca debería haberse publicado y que lamentan su aparición, viéndolo como una revista privada que añade poco a lo que ya se sabe sobre las ideas de Jung, y han surgido acaloradas discusiones. Otros más han buscado un camino intermedio. Murray Stein, por ejemplo, ha comentado:

> Uno puede equivocarse en ambos lados [de la controversia] y aquí están los extremos... No es fácil acertar con la proporción o encontrar una manera de hablar sobre esta extraña obra de una manera que la mantenga pero sin sobreestimarla ni subestimarla. su valor.5

Las reflexiones de Sanford Drob se mantienen alejadas de ambos extremos. Si bien aprecia profundamente El Libro Rojo, al mismo tiempo es capaz de reflexionar críticamente sobre él, y así logra este elusivo "mantener" y equilibrar las perspectivas. Al analizar El Libro Rojo en términos de sus preguntas y problemas subyacentes, Leer el Libro Rojo proporciona una guía para los temas principales del Libro Rojo y facilita la propia interpretación del lector y, además, su encuentro personal con esta importante obra.

Quizás no sea sorprendente que diferencias extremas de opinión se agrupen en torno al Libro Rojo, un libro repleto de dramáticos contrastes y oposiciones. Se le ha llamado un "libro imposible", un "libro que no es un libro", debido a su naturaleza altamente personal y sus contradicciones internas.6 Por otra parte, James Hillman ha imaginado positivamente estas "contradicciones" como "contrarios necesarios". unos a otros" y el libro como un texto poético que "abre el alma a vivir" en nuestra era de racionalismo científico, un ejemplo importante de "lo que está por venir".7

Una dificultad para los lectores de El Libro Rojo es su desafío a nuestro intelecto e imaginación modernos. Lo que el naciente alquímico Jung llamó la "fusión del sentido y el sinsentido"8 es casi imposible de entender desde el interior de nuestras categorías que damos por sentado. Incluso el continuo intento del propio Jung de describir su experiencia de los aspectos aparentemente contradictorios de la psique, utilizando frases como complexio oppositorum y mysterium coniunctionis, puede ser demasiado fácilmente asimilado e intelectualizado, convirtiéndose así en clichés benignos para la oscuridad, la complejidad, y profundidad de lo numinoso desconocido que Jung llamó inconsciente. Lo que parece importante al leer El Libro Rojo es apreciar su visión radical, una visión que va más allá de cualquier sentido convencional de significado. En El Libro Rojo, Jung intenta transmitir esta radicalidad utilizando el neologismo Übersinn, que se tradujo como "significado supremo". La dificultad de comprender la intención de Jung es señalada por Wolfgang Giegerich, quien señala que Übersinn implica un significado que está "más allá", "más allá", en "exceso de significado", incluso "contrasentido". 9 Afirma que lo que Jung ha en mente en El Libro Rojo es "escandalosa". 10 Para Hillman, la visión de Jung sorprende incluso a los más conocedores.

Machine Translated by Google



lectores. Nos impacta y “nos empuja a los límites mismos de la mente y el lenguaje”, y somos “vividos por poderes que pretendemos comprender”.11

En una reseña del Libro Rojo titulada “Viaje fantástico”, John Tarrant compara el libro de Jung con los “sutras budistas tardíos, en los que nos enfrentamos a deidades con mil brazos, paradojas y declaraciones imposibles que, sin embargo, te hacen sentir cambiado después de conectarte con ellas. .”12 No es una experiencia rara sentirse de algún modo cambiado después de leer El Libro Rojo.
¿Podríamos imaginar tal cambio como resultado de un encuentro con lo numinoso, una cualidad de miedo y asombro ante un tremendum difícil de definir o comprender?
En tal caso, comprender no es sólo estar por encima, "sobresignificar", sino también estar "por debajo", lo que requiere un descenso y un descentramiento, un "hundimiento" que resulta en una derrota y una relativización del ego.

Tal encuentro y experiencia con el inconsciente llevaron a Jung al borde de su cordura, pero su fuerza psíquica y su carácter le permitieron usar su experiencia para promover una nueva visión de la psicología y la teología. Durante la época de Jung, él no fue el único que reaccionó ante la percepción de que algo había quedado fuera de nuestra visión del alma: el irracionalismo hirviendo bajo la superficie de la cultura europea.13 Muchos artistas creativos, escritores, poetas y pintores fueron , como Jung, experimentando formas de acceder a esta profundidad no reconocida. Tarrant señaló: “Jung, al igual que otras figuras destacadas (como Kandinsky), tenía terribles sueños de destrucción.
abrumando la tierra. Ahora sabemos que Europa se encaminaba hacia un siglo de guerra”. 14
En respuesta, los pensadores creativos se estaban alejando de las formas tradicionales de comprensión y buscando un significado más profundo de la vida:

> Rilke escribía sonetos (que recibía más o menos como dictado) para Orfeo, Yeats estudiaba la escritura automática y Eliot intentaba educar sus procesos creativos inconscientes sumergiéndose en gran literatura. Picasso estaba experimentando con el cubismo. El movimiento dadaísta estuvo durante un tiempo estrechamente vinculado a los junguianos. La idea de que algo tenía que surgir de las profundidades era importante.15

El Libro Rojo fue, en última instancia, la reacción de Jung a los impulsos creativos de su imaginación en respuesta a crisis personales y colectivas. Señaló en El Libro Rojo:

> He aprendido que, además del espíritu de esta época, hay otro espíritu en acción: el que gobierna las profundidades de todo lo contemporáneo. Al espíritu de esta época le gustaría oír hablar de uso y valor. Yo también pensé así, y mi humanidad todavía piensa así. Pero ese otro espíritu me obliga a hablar más allá de la justificación, el uso y el significado… El espíritu de las profundidades tomó mi entendimiento y todos mis conocimientos y los puso al servicio de lo inexplicable y lo paradójico.16

Lo “inexplicable y paradójico” de lo que habla aquí Jung permaneció con él durante toda su vida y en sus obras, desde El Libro Rojo hasta el Mysterium.

Machine Translated by Google



Coniunctionis. Desde sus inicios hasta su forma madura, la obra de Jung forja una visión de la unidad de los opuestos, de la totalidad y del yo que es casi insoportable de tolerar para el ego.

El analista junguiano británico Neil Micklem ha observado que al leer a Jung todavía hay una tendencia a pasar por alto el shock y la radicalidad de su visión.17 Micklem enfatiza la importancia de la paradoja más que de la unidad y señala que la paradoja generalmente pasa desapercibida a medida que nuestra atención se mueve hacia la idea más atractiva de la visión de la unidad de los opuestos. Micklem señala la imagen del hermafrodita en la última edición del Rosarium Philosophorum en el ensayo de Jung "La psicología de la transferencia" y señala que la mayoría de la gente lo ve como un símbolo que representa una totalidad integrada sin permitirse experimentar su carácter grotesco y monstruoso. Edinger da otro ejemplo de lo monstruoso en la imagen de la “Extracción de Mercurio y la Coronación de la Virgen” de Pandora de Reusner (1582) y habla con humor de ello en el contexto de la Weltanschauung cristiana como algo análogo a “un huevo de cuco que ha sido puesto en el nido de otra persona” y del cual “algo inesperado va a salir del cascarón”. 18 El filósofo francés Jacques Derrida también ha vinculado lo monstruoso con el futuro. Drob cita la noción de Derrida de que

> el futuro es necesariamente monstruoso: la figura del futuro, es decir, aquello que sólo puede sorprender, aquello para lo que no estamos preparados, es presagiada por una especie de monstruos. Un futuro que no fuera monstruoso no sería un futuro.19

Yo diría que El Libro Rojo es precisamente una “monstruosidad” y, al igual que el huevo del cuco de Edinger, ahora se ha colocado en el espíritu de nuestros tiempos y está trayendo muchas sorpresas a su paso.

Los descubrimientos de Jung lo llevaron a imaginar una psicología más allá de la visión de Freud. Luchó por hablar sobre el espíritu de las profundidades de una manera que también fuera más allá de traducir la psique viva en lo que sentía era el lecho de Procusto de una Weltanschauung “científica” . En El Libro Rojo, los experimentos de Jung lo conducían hacia el futuro de una psicología que estaba revisando y transformando nuestra comprensión del "inconsciente", y sus experiencias presentadas en El Libro Rojo son la base de su comprensión y continúan transformar nuestro entendimiento, del alma. De toda la obra de Jung, El Libro Rojo es quizás la más enigmática y difícil. Es más propenso a malentendidos y quizás esta sea una de las razones por las que quienes lamentan su publicación temen que pueda dañar la reputación de Jung.

Si bien sospecho que habrá quienes utilicen este texto para difamar a Jung, sé que hay otros que se inspirarán en él y, en mi opinión, El Libro Rojo es claramente un documento importante para la erudición junguiana. Soy alguien para quien la publicación y traducción del Libro Rojo es un regalo, y estoy agradecido por el incansable trabajo duro, el sacrificio y la erudición de Sonu Shamdasani y sus eruditos colegas Mark Kyburz, John Peck y otros que ayudaron a hacer realidad este libro. trabajo en el dominio público, con gran cuidado y belleza.

Machine Translated by Google



Sin embargo, para aquellos de nosotros a quienes nos importa que la visión de Jung reciba una lectura justa, una buena erudición junguiana ahora requiere que nos comprometamos con el texto de Jung con la mayor integridad, sin idealizar ciegamente ni reaccionar con prejuicios desinformados. Shamdasani señala: “En un sentido crítico, el Liber Novus no requiere interpretación suplementaria, ya que contiene su propia interpretación”. 20 En cierto sentido, es cierto que Jung en su “experimento hermenéutico” 21 nos proporciona sus propias interpretaciones. de manera continua a lo largo del texto. Creo que las propias reflexiones de Jung deben ser honradas y respetadas. Sin embargo, también se da el caso de que existen importantes limitaciones en el juicio personal de cada uno sobre el significado de su propio trabajo. Quizás esto quede implícito cuando Shamdasani dice, en la última frase de su Introducción: “Así, esta introducción no termina con una conclusión, sino con la promesa de un nuevo comienzo”. 22 Sin embargo, debe enfatizarse que las reflexiones personales de Jung ahora son son de dominio público y habrá y será necesario hacer interpretaciones. Me atrevería a decir que un libro tan complejo y multidimensional como El Libro Rojo necesita interpretaciones múltiples y continuas, y ciertamente recibirá muchas en los próximos años. Uno sólo puede esperar que estas interpretaciones tengan integridad y emulen el cuidado que ya se le ha dado al texto en el marco que han recibido aquellos involucrados en su publicación.

La guía de Sanford Drob para leer El Libro Rojo es uno de esos textos. Conoce bien el trabajo de Jung y ha publicado varios artículos y libros académicos de gran prestigio sobre Jung y las ideas arquetípicas, incluidos Kabbalistic Visions: CG Jung and Jewish Mysticism, Kabbalah and Postmodernism: A Dialogue y un importante libro titulado Archetype of the. Absoluto: la unidad de los opuestos en el misticismo, la filosofía y la psicología. Las ideas de Drob sobre Jung y su obra se realzan aún más ricamente en esta segunda edición de Leyendo el Libro Rojo. En su lectura de los Libros Negros, encuentra nuevos conocimientos que enriquecen e iluminan la vida interior de Jung, su arte y sus escritos en El Libro Rojo. Entra y revela el complejo juego de las figuras internas de Jung y la riqueza de su imaginación activa.

Las reflexiones de Drob abren muchos encuentros nuevos y sorprendentes que llevaron a Jung a luchas paradójicas con preocupaciones psicológicas, morales y teóricas fundamentales. En los Libros Negros, uno encuentra a Jung viviendo en medio de poderosas ambivalencias, oposiciones, inflaciones, identificaciones y desidentificaciones con imágenes del sanador, el mago, las divinidades, Dios y la semejanza de Dios. El caos y la psicosis se convierten a la vez en amenazas peligrosas y en estados llenos de potencial. Jung lucha con los aspectos más oscuros de su psique y alma, incluido su cuerpo, el falo, la sexualidad, el placer y la muerte. Tiene inclinación a matar a Dios y se enfrenta al enigma moral que conlleva la ética nietzscheana, incluida la crítica a la piedad cristiana. Drob es a la vez crítico y imparcial en su evaluación de Jung, y plantea preocupaciones cuando Jung parece ir al límite. Muestra cómo Jung es vulnerable a la unilateralidad y, sin embargo, supera e integra los opuestos: “vida y muerte... verdad y mentira, bien y mal, luz y oscuridad”. 23 Estas integraciones a menudo se muestran en figuras dinámicas, como Abraxas, quien “es a la vez el sol y 'el eterno desfiladero succionador del vacío'”, además de servir para expresar ambos lados de su naturaleza hermafrodita.24 Drob señala que Shamdasani lo llama “la unión del

Machine Translated by Google



Dios cristiano con Satanás."25 Es interesante que además de la importancia de integrar los opuestos, Jung también señala que la coincidencia de los opuestos debe complementarse con su opuesto, es decir, la oposición absoluta en la que los opuestos no coinciden. Los hechos alternativos se dividen: "la verdad tiene muchas caras", la sabiduría debe incluir un juego de muchos aspectos del yo. Para Jung, esta perspectiva abre la puerta a la verdadera alteridad, un paso importante más allá de la dialéctica hegeliana de los opuestos y la interioridad absoluta. Para Jung, la verdad abarca múltiples perspectivas y, en última instancia, es un misterio profundo. Siguiendo el proceso transformador de Jung a través de los Libros Negros, Drob describe el desarrollo de Jung desde su identificación con figuras arquetípicas hasta una experiencia de muerte y transformación, desde una humilde lombriz de tierra hasta los dioses luminosos Fanes y Abraxas, imágenes de plenitud psicológica. Señala que, en última instancia, Jung se aleja de la autoidentificación y la grandiosidad hacia una visión más integrada del yo en la que la energía divina no es el hombre per se, sino un núcleo primordial de su humanidad interior y, como señalamos en el Al comienzo de este prólogo, "Jung se convierte en Jung". Drob explora y considera El Libro Rojo como un sueño arquetípico, una visión de algo más allá de su significado para un solo individuo, y como un sueño para la psicología del futuro. Como un sueño, Drob pregunta qué compensa El Libro Rojo en la psicología contemporánea y señala cómo la psicología ha caído presa de una visión cientificista y medicalizada del trabajo psicoterapéutico, a pesar de que Jung sigue siendo ambivalente acerca de la ciencia. Para Drob, El Libro Rojo nos ayuda a despertarnos a la profundidad del alma y muestra que la psicología puede (y, desde mi perspectiva, debe) implicar también una búsqueda de "significado y sabiduría en lugar de sólo conocimiento per se". Es una contribución importante e incluso necesaria para comprender a Jung, la historia intelectual y el simbolismo, y también es de gran valor para el desarrollo continuo de la psicología y el análisis.

Por estas y otras razones, aprecio mucho el estudio de Sanford Drob del Libro Rojo : por su compromiso con la enormidad de la tarea y por su pasión, erudición y negativa a simplificar. Señala: "No podemos esperar entender El Libro Rojo en absoluto a menos que suspendamos nuestra demanda de ideas y respuestas simples y unívocas". Drob sigue sus propios dictados con inteligencia e integridad, con el corazón de un buscador espiritual y la mente y los ojos de un erudito. Desde el momento en que comencé a leer el texto de Drob, quedé profundamente involucrado en su presentación e interpretación de la visión de Jung. Aprendí mucho y estoy agradecido de tener a Drob como compañero en mi propio intento de profundizar mi comprensión de Jung y de su trascendental Libro Rojo.

En esta nueva edición, Drob espera no sólo ayudar al lector en la historia de las ideas, sino también impulsarlo a una nueva perspectiva y una experiencia transformadora. Para mí, Drob ha logrado estos objetivos y espero que otros también tengan una experiencia similar.

Stanton Marlan

Pittsburgh, Pensilvania, EE.UU.

29 de mayo de 2021

Machine Translated by Google

# Introducción

Jung sostuvo que los sueños son desafíos a las suposiciones y la complacencia del ego, compensaciones por actitudes conscientes unilaterales o mensajes del inconsciente que nos impulsan a cuestionar el valor y la dirección de nuestros modos actuales de pensar, sentir y vivir. Según esta definición, El Libro Rojo o Liber Novus (Libro Nuevo) de Jung es similar a un "sueño", no el sueño de ningún individuo, sino el sueño de la disciplina y la práctica de la psicología. Como muchos sueños, el "sueño" que es El Libro Rojo es a la vez magnífico y grotesco, y nuestra primera respuesta, si no lo olvidamos o ignoramos, es contemplar su extrañeza y, como diría James Hillman, "hervir". en sus jugos", dejándonos sumergir en su narrativa e imágenes pintadas. Este volumen, que nos llega desde el ahora lejano pasado de la psicología, es la obra maestra suprimida de uno de los gigantes de la psicología. Su surgimiento en nuestra propia era después de más de 80 años de congelado secreto, en un momento en que la psicología como disciplina cree haber ido más allá de sus raíces literarias, filosóficas y teológicas, supone para nosotros hoy una conmoción aún mayor que la que tuvo La El Libro Rojo se presentó al público en la época de Jung. Con toda probabilidad, la psicología como disciplina ignorará este "sueño" de su propio pasado, del mismo modo que la mayoría de los sueños se olvidan o ignoran. Puede ser, sin embargo, que la psicología ignore el "sueño" del Libro Rojo bajo su propio riesgo y pierda una oportunidad importante de recuperar una audiencia con su propia

El presente trabajo, que examina El Libro Rojo desde una perspectiva temática y conceptual, planteará en última instancia la cuestión del significado del Libro Rojo para la psicología contemporánea. ¿Qué preguntas plantea El Libro Rojo y qué actitudes psicológicas desafía o compensa? Sin embargo, antes de que podamos indagar en el significado contemporáneo del Libro Rojo , debemos leer la obra, abordar sus temas y conceptos fundamentales y colocar su significado dentro del contexto de su propia época y de toda la obra de Jung. Debemos enfrentarnos a la comprensión que tiene El Libro Rojo de Dios, la profecía, la ciencia, la razón, el mal, el amor, el héroe, la muerte y el alma, por nombrar sólo algunos de sus temas más destacados. Es necesario completar una gran cantidad de trabajo contemplativo, asociativo y ampliatorio, y alcanzar otras metas, tal vez menos ambiciosas, antes de que podamos

Machine Translated by Google



abordar la cuestión del significado del Libro Rojo para el pensamiento contemporáneo. Aún así, el comentario de las páginas siguientes está escrito con este último objetivo en mente. En el último capítulo volveré a la metáfora del Libro Rojo como el "sueño" de la psicología.

Jung advirtió contra la ilusión de que se pudiera proporcionar una interpretación definitiva de un sueño o producir una teoría psicológica definitiva. Sostuvo que las diversas teorías psicológicas existentes en su época eran función de los "tipos psicológicos" de sus creadores y, por esta razón, sólo podían producir una verdad parcial o relativizada. Al escribir este trabajo me he vuelto muy consciente de cómo mi propia "ecuación personal" ha dictado su contenido. Aunque me he esforzado por ser lo más equilibrado y completo posible, descubrí que me he centrado principalmente en el contenido teórico del Libro Rojo más que en su contenido narrativo y simbólico. Estoy convencido de que, si bien la narrativa del Libro Rojo se centra en el viaje de búsqueda del alma de Jung, su mayor valor puede estar en sus ideas sobre

temas como Dios, la humanidad, la locura, el caos, la muerte, la ciencia, la razón, el conocimiento, el lenguaje, la lógica y el mal. Soy de la opinión de que El Libro Rojo tiene un fuerte núcleo intelectual, que lo convierte en un documento importante en la historia de la psicología y, más aún, en la historia de las ideas, y es esta convicción la que ha guiado mi enfoque hacia la obra. Como tal, mi primera tarea ha sido articular
y comentar las ideas principales del libro. Un segundo objetivo del presente trabajo es describir la dialéctica de la exploración interior y el viaje espiritual de Jung, y examinar el significado de esta dialéctica para el proceso de "individuación" en el mundo.
Viajes de vida de lectores contemporáneos. El propio Jung sostuvo que el trabajo de su vida fue en muchos sentidos una elaboración de temas presentados por primera vez en El Libro Rojo y, como tal, el tercer objetivo de este libro es rastrear el desarrollo de los temas e ideas del Libro Rojo en los escritos anteriores y posteriores de Jung. Finalmente, me he esforzado por colocar El Libro Rojo en el contexto de varias tradiciones espirituales (incluyendo
el gnosticismo, el cristianismo y la Cabalá), algunos de los antecedentes de Jung (p. ej., Nietzsche), sus contemporáneos (por ejemplo, Heidegger, Sartre, Wittgenstein, Buber),
y pensadores posteriores (por ejemplo, Derrida), que parecen hacerse eco o servir como un valioso Contrapunto a las ideas de Jung.

Sin embargo, como resultará evidente, seguir los hilos del Libro Rojo en otros escritos de Jung y en las tradiciones y obras de otros pensadores debe ser una empresa muy selectiva en una obra de esta extensión.

A medida que avanza este libro, espero dejar claro que El Libro Rojo plantea y proporciona ideas valiosas y en ocasiones muy originales sobre una amplia variedad de cuestiones filosóficas, teológicas y psicológicas que han ayudado a definir la vida espiritual e intelectual del último siglo. También espero mostrar cómo El Libro Rojo es de vital importancia para nuestro tiempo. Si bien Jung plantea muchas preguntas en el Liber Novus, responde pocas, ya que tiende a dar vueltas en torno a los problemas que le preocupan y a probar varias posibilidades. En Escrutinios, el alma de Jung le dice: "El camino incierto es el buen camino: sobre él residen las posibilidades" (RB 335a, RE 468). De hecho, Jung rara vez llega a una perspectiva o conclusión final sobre cualquiera de los problemas conceptuales o de la vida que considera, y muchas de las "opiniones" que uno considera.

Machine Translated by Google



Los hallazgos del Libro Rojo se invierten o equilibran con sus opuestos en otras partes del libro (así como en los escritos posteriores de Jung). Es casi como si Jung sostuviera que una mejor descripción del mundo, y especialmente de la psique, surge de encuentros con preguntas, conflictos y dilemas significativos, en lugar de proporcionar respuestas supuestas e inevitablemente falibles. Es con este espíritu de mayor respeto por la investigación que se ha escrito el presente trabajo.

No soy un analista junguiano, ni me identifico como junguiano, sino más bien como un psicólogo que aprecia profundamente el pensamiento de Jung y, al mismo tiempo, es consciente de su contexto histórico y sus posibles limitaciones. Si bien creo que mi tratamiento del Libro Rojo es comprensivo y me han conmovido sus palabras, pinturas y su hermosa presentación iluminada, no dudo en plantear preguntas sobre el enfoque de Jung sobre diversos temas, incluidas sus opiniones sobre el Libro Rojo sobre la ciencia, la razón, el amor y la voluntad del mal, y su sugerencia de que la sabiduría y la iluminación espirituales deben implicar un viaje interior y solitario. En muchos casos, sin proporcionar nada parecido a una "respuesta", planteo preguntas que el lector querrá considerar por sí mismo.

A medida que este trabajo evolucionaba, me convencí cada vez más de que sólo un enfoque dual podría hacer justicia adecuada al contenido del Libro Rojo . Un enfoque implica seguir el trabajo en serie y comentarlo capítulo por capítulo.
Si bien este enfoque es en muchos sentidos el más rico y completo, corre el riesgo de perder el bosque por los árboles, particularmente en el caso de una obra como El Libro Rojo, que documenta un viaje espiritual e intelectual que evoluciona dialécticamente a lo largo del curso. de su larga narrativa, pero de ninguna manera está organizado temáticamente y termina abruptamente sin una conclusión clara. Un segundo enfoque implica una reorganización del material según líneas temáticas. Si bien este enfoque tiene la ventaja de una mayor claridad, corre el riesgo de perder contacto con la estructura narrativa de la obra y, por tanto, con su vida misma. Por tanto, el trabajo actual es una combinación de estos dos enfoques. He seguido El Libro Rojo en serie, capítulo por capítulo, pero he dividido mi comentario en secciones temáticas, algunas de las cuales introducen material considerable de otras partes del Libro Rojo, para lograr exhaustividad y claridad. Además, a lo largo del texto he considerado ideas de otros trabajos publicados de Jung, así como de otros pensadores, que arrojan luz sobre el material del Libro Rojo .

El lector notará que, si bien he comentado con cierta extensión muchas de las pinturas de El Libro Rojo , he dedicado con diferencia la mayor parte de este comentario al texto de Jung.1 Muchas de las pinturas de El Libro Rojo me parecen esfuerzos para producir experiencias psíquicas y espirituales, particularmente experiencias de plenitud y, comenzando con Liber Secundus, en general no sirven como ilustraciones de la narrativa o las ideas del texto en el que están incrustadas.
De hecho, algunas de las pinturas crean una segunda narrativa o estructura imaginal en El Libro Rojo que se intercala o superpone a la lingüística. Ilustran el punto de que la teología e incluso la psicología pueden articularse en medios distintos de las palabras. Mi reacción ante ellos es en sí misma principalmente imaginal y, por lo tanto, en algunos casos mi reacción no se puede expresar adecuadamente con palabras.

Machine Translated by Google



Como ha señalado Sonu Shmadasani (BB 1-72), muchas de las pinturas del Libro Rojo se relacionan con las fantasías de Jung en los Libros 6 y 7 de Los Libros Negros, fantasías que Jung no incluyó en su narrativa del Libro Rojo . Con la publicación de Los Libros Negros en 2020, los lectores están ahora en una mejor posición para comprender estas pinturas que cuando Liber Novus se publicó por primera vez en 2009.

En muchos casos, los contenidos de las pinturas, cuando son especificables, se relacionan más con los aspectos mitológicos que con los conceptuales del Libro Rojo, y aunque en algunos casos me he esforzado por articular estos aspectos míticos, en la medida en que arrojan luz sobre el contenido temático del trabajo, dejaré que otros exploren estas conexiones con mayor detalle.

Aparte de algunas copias mimeografiadas de la narrativa escrita que compartió con sus discípulos más cercanos, y varias de las pinturas que publicó en sus obras posteriores, atribuyéndolas en ocasiones a pacientes, Jung se negó a publicar el Liber Novus durante su vida. En una entrada del Libro Negro 3 fechada el 30 de diciembre de 1912, que no reaparece en El Libro Rojo, Jung escribe: “Había “alcanzado un mundo nuevo, que antes me era ajeno”, pero “tal vez nadie lo gane”. conocimiento de mi trabajo”. Escribe que cree que debería poder hacer este trabajo “sólo para mí, sin esperanza ni por el amor de Dios” (BB 3-99). Más adelante, en el Libro Negro 7, Jung le dice a su alma: “¿Pero no estás pensando que debería publicar lo que he escrito? Eso sería un desastre. ¿Y quién lo entendería? (BB 7-210). El Libro Rojo y los Libros Negros en los que se basó permanecieron ocultos al mundo durante la mayor parte de un siglo, y ahora tenemos la oportunidad de evaluar el juicio de Jung con respecto a ocultárselo a sus lectores. Como quedará claro a medida que avancemos, considero que la publicación de esta parte del nachlass de Jung es de vital importancia para la psicología de nuestra época.

Mientras escribía este libro, me quedó claro que se pueden escribir (y se escribirán) miles de páginas sobre El Libro Rojo, desde una amplia variedad de perspectivas, y está claro que ningún autor puede aspirar a comprender más que una parte de su potencial profundidad y significado.2 También soy muy consciente de que para algunos lectores el proceso mismo de interpretar las imágenes e incluso el contenido narrativo de El Libro Rojo será visto como un esfuerzo de control racional y conceptual que robará la trabajo de su poder transformador.3 Sin embargo, si bien creo que es de gran valor dejarse envolver, cautivar, impactar y perturbar por las imágenes y palabras de El Libro Rojo, también es de gran valor someter este trabajo a análisis interpretativo y conceptual. De hecho, el propio Jung llevó a cabo dicho análisis en lo que los traductores del libro han llamado la capa “conceptual” del texto del Libro Rojo (RB 222, RE 97), y por tanto hay razones para creer que Jung consideraba que dicho análisis era fundamental para el viaje de búsqueda de almas e individualización en el que se había embarcado.

Al presentar su libro a la manera de un manuscrito religioso medieval (cuidadosamente copiado y editado a partir de versiones no iluminadas menos elaboradas), Jung señaló claramente su convicción de que El Libro Rojo es una obra extremadamente importante y, además, religiosa o espiritual en su sentido. forma y contenido. Sin embargo, al hojear sus páginas, El Libro Rojo puede provocar una reacción inusual. U

Machine Translated by Google



Está cautivado por las pinturas y la caligrafía, pero inicialmente no está dispuesto a leer la obra, como tampoco leería el Libro de Kells o cualquier otro manuscrito iluminado de la antigüedad. El inmenso tamaño y peso de la edición facsímil, junto con la inquietante belleza y el misterio de sus ilustraciones, llevan a uno a abordar este libro con cierta cautela; no es el tipo de obra con la que uno se acurruca en la cama o lee en la mesa. tren de la mañana. Y, sin embargo, es una obra que, por encima de todo, hay que leer; leído, y luego estudiado y reflexionado, ya que no sólo proporciona una clave valiosa para el desarrollo del pensamiento de Jung, sino que plantea una serie de preguntas profundas sobre una variedad de temas que siguen siendo relevantes para nuestras propias vidas y nuestra época.

En los años transcurridos desde la publicación de El Libro Rojo en 2009, ha sido aclamado como la clave para comprender toda la obra de Jung y como un acontecimiento señalado en la historia de las ideas. La alabanza y casi veneración de esta obra por parte de los jungianos es evidente en una enorme literatura secundaria, quizás más notablemente (en el momento de escribir este artículo) los cinco volúmenes editados de Stein y Arzt, el Libro Rojo de Jung: Buscando el alma bajo condiciones posmodernas. 4 Sin embargo, estos elogios no han sido universales. Hay quienes dentro del mundo junguiano, sobre todo Wolfgang Giegerich, quienes, como veremos, lo consideran una "simulación" de una exploración del inconsciente y se han mostrado escépticos sobre su valor. Otros, que en primer lugar no estaban bien dispuestos hacia Jung, han sido aún más críticos. El teólogo David Bentley Hart, por ejemplo, ha calificado El Libro Rojo como "un ejercicio esencialmente tonto... lleno de los tipos de simbolismo estridente y antinomianismo pomposo que uno espera de mentes más adolescentes" y como un "síntoma extraordinario de una espiritualidad singularmente tardomoderna". paradoja, que sólo puedo llamar deseo de trascendencia sin trascendencia". 5 Mi propia opinión es que El Libro Rojo es una obra psicológica, filosófica y teológicamente significativa, y si bien he escrito este libro con el objetivo de articular precisamente por qué esto En este caso, he sido escéptico y crítico con el proyecto del Libro Rojo de Jung siempre que lo he encontrado apropiado.

En esta, la segunda edición de este trabajo, propongo nuevamente leer El Libro Rojo y, en el transcurso de esta lectura, luchar con las preguntas que plantea. Desde la publicación de la primera edición en 2012 no sólo ha habido una explosión de literatura sobre Liber Novus sino también la publicación, una vez más trascendental, de un texto muy significativo parte del Nachlass de Jung en forma de sus Libros Negros, los diarios compuestos contemporáneamente sobre los experimentos de Jung en la imaginación activa, una parte de los cuales sirvió como fuente de la que más tarde se derivó El Libro Rojo .

Los Libros Negros arrojan nueva luz sobre El Libro Rojo, proporcionando una visión considerable de la naturaleza, la fluidez y las transformaciones de las figuras internas de Jung, y sus cambiantes identificaciones con cada una de ellas. Además, Los Libros Negros arrojan luz sobre las pinturas del Libro Rojo de Jung , muchas de las cuales pueden entenderse mediante la lectura de entradas posteriores del Libro Negro que no se incluyeron en la composición del Liber Novus. Los Libros Negros no sólo brindan información importante sobre los temas del Libro Rojo , sino que también brindan ventanas a las experiencias hiperimaginativas y, a veces, disociativas de Jung, su coqueteo con la profecía y la deificación, y lo que Jung describiría más tarde como su haber estado al borde. de "hacer una esquizofrenia". 6 Si bien Los Libros Negros merecen, por supuesto, una explicación detallada

Machine Translated by Google



estudio y guía propios, en esta segunda edición de Lectura del Libro Rojo, he hecho referencia a ellos en aquellos lugares donde he descubierto que proporcionan una visión particular del Liber Novus.

Como en la primera edición, presento esta guía con la esperanza de que no sólo ayude al lector a comprender un texto importante en la historia de las ideas, sino también que ayude a impulsar al lector del Libro Rojo a experimentar algo nuevo, ver la vida desde una nueva perspectiva y tal vez transformarse personalmente en el proceso.

Machine Translated by Google

# Nota sobre referencias

Las referencias al Libro Rojo, Liber Novus en esta guía interpretativa corresponden a (1) la edición en inglés de El Libro Rojo, Liber Novus de CG Jung, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009) y (2) The Red Book, Liber Novus, A Reader's Edition, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton y compañía, 2009).

Las referencias al Libro Rojo se colocan entre paréntesis dentro del texto de esta guía. El Libro Rojo se abrevia como “RB”, seguido del número de página y, cuando corresponda, el modificador “a” o “b”, seguido de la referencia de página correspondiente a una edición para lectores, abreviada como “RE”, por ejemplo, “ (RB 335a, RE 468)”. El modificador “a” o “b” se utiliza ya que muchas de las páginas del Libro Rojo están impresas con dos columnas de texto en cada página. El modificador "a" se refiere al texto de la columna izquierda de la página, mientras que "b" se refiere al texto de la columna derecha de la página.

Tenga en cuenta que los números de página de A Reader's Edition en el lector electrónico Kindle de Amazon a veces varían de los de la versión impresa. En ciertos casos de variación extrema (principalmente con respecto a las notas a pie de página), dichas variaciones se indican con una referencia adicional a "KE" (Edición Kindle), como “KE 525”).

Las referencias a la Introducción al Libro Rojo de Sonu Shamdasani se abrevian como “RB Intro”, seguida del número de página y el modificador “a” o “b”, por ejemplo, “(RB Intro 203b, RE 33)”.

Las referencias a las notas editoriales en El Libro Rojo se refieren únicamente al número de página, sin el modificador “ab”, por ejemplo, “(RB 290, n. 149, RE 322)”.

Todas las referencias en esta guía a las imágenes o pinturas de Jung se colocan en negrita entre paréntesis y se refieren a los números de página de Liber Primus y Liber Novus, el texto caligráfico al comienzo del Libro Rojo.

Jung numeró las páginas del Liber Primus sólo en el anverso de cada página, no en el reverso, de esta manera: Fol. Yo, fol. ii, fol. iii, fol. iv, fol. v, fol. vi y fol. vii. Así, tanto el anverso como el reverso de la primera página llevan la numeración “Fol. i." En mis referencias a las imágenes de Liber Primus, hago referencia al Libro Rojo Fol. número de página y luego siga con “a” o b”, donde “a” indica el anverso de la página del folio y “b” representa el reverso de la página, por ejemplo, “(RB Image, Fol., p. ivb ).”

Jung numeró el Liber Secundus comenzando con la página número “1” y, a diferencia de la numeración de páginas del Liber Primus, numeró tanto el anverso como el reverso de cada página. De este modo,

Machine Translated by Google



mis referencias entre paréntesis a las imágenes en Liber Secundus utilizan únicamente números de página, por ejemplo, "(RB Image, p. 29)".

Las referencias a Los libros negros de Jung son de CG Jung, The Black Books 1913–1932, Notebooks of Transformation, vols. 1–7, ed. Sonu Shamdasani, trad. Martin Liebscher, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2020).

Las referencias a Los Libros Negros se colocan entre paréntesis dentro del texto de esta guía. Los Libros Negros se abrevian como "BB", seguido del volumen y el número de página, por ejemplo, "(BB 5-252)".

Las referencias a las obras completas de CG Jung (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1954–73) se abrevian como "CW", seguido del número del volumen y del párrafo, por ejemplo, "(CW 6, § 105)" o por un rango de números de página "(CW 8, págs. 67–91)".

Referencias al volumen complementario A de las obras completas de Jung , The Zofinga Lectures, trad. Jan van Heurck (Princeton: Princeton University Press, 1983), se abrevian como "CW A" seguido del número de párrafo, por ejemplo, "(CW A, § 25)".

Referencias al volumen complementario B de las obras completas de Jung , Psicología del inconsciente: un estudio de las transformaciones y simbolismos de la libido. Una contribución a la historia de la evolución del pensamiento, trad. Beatrice M. Hinkle (Princeton: Princeton University Press, 1991), se abrevian como "CW B" y van seguidos de un número de párrafo o de página, por ejemplo, "(CW B, § 3)" o "(CW B, pp. 1 a 5)".

Esta obra se publicó originalmente como Wandlungen und Symbole der Libido en 1912, y he adoptado la convención, utilizada por Shamdasani en su Introducción y notas al Libro Rojo, de referirme a ella en mi texto con la traducción al inglés de su título original. Transformaciones y Símbolos de la Libido.

Transformaciones y símbolos de la libido fue revisado considerablemente por Jung en 1952 y aparece en el vol. 5 de sus Obras Completas, con el título Símbolos de Transformación.
Siempre que fue posible, hice referencias cruzadas a páginas de la revisión posterior que contenían texto paralelo a la obra original de 1912, por ejemplo, "(CW B, § 441; cf. CW 5, § 432)".

Las referencias dentro del texto principal a CG Jung, Memories, Dreams, Reflections, grabado y editado por Aniela Jaffe (Nueva York: Vintage Books, 1989), se abrevian como "MDR" seguido del número de página, por ejemplo "(MDR, p. 294)."

Las referencias bíblicas y otras escrituras se citan por libro, capítulo y versículo, por ejemplo "(Isaías 53:1–4)."

Todas las demás referencias se indican con notas al final y no están entre paréntesis.

Dado que Jung se refirió a su obra como "Libro Rojo" y "Liber Novus", estas denominaciones se utilizarán indistintamente en esta guía.

La "S" en el término "Yo" se escribe con mayúscula en aquellos casos en los que se refiere al arquetipo del Yo de Jung o se usa de manera proporcional al concepto de Jung, excepto en aquellos casos en los que aparece en una cita y no está en mayúscula. . Siguiendo la convención de los traductores de Jung, tanto el término "Dios" como "Dioses" se escriben con mayúscula en todo este trabajo.

Nota: Los títulos de los capítulos de Jung, que aparecen entre comillas y en negrita a lo largo del texto, están citados de CG Jung, The Red Book, Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009).

Machine Translated by Google

Capítulo 1

# Prólogo de Jung

## Inspiración y conocimiento desde las “profundidades”

El Libro Rojo: Liber Primus

“Prólogo: El camino de lo que está por venir”, RB 229–31, RE 117–26

El Libro Rojo comienza con la primera de las pinturas de Jung, la letra “D”, del título, Der Weg des Komenden (“El camino de las cosas por venir”), superpuesta a un pequeño pueblo junto a un lago dominado por una iglesia y su campanario. Al fondo se ven montañas y nubes de buen tiempo, y un velero antiguo o medieval navega cerca de la orilla. El barco con mástil, que parece adecuado para un aventurero solitario, señala el comienzo de un viaje que llevará a Jung a las profundidades primitivas y las alturas astrales. Esta escena, que es pacífica, incluso idílica, en el centro, tiene mucho de inquietante en sus bordes: un presagio de lo que vendrá. Objetos y símbolos astrológicos se extienden por el cielo, y debajo hay plantas y corales extraños, quizás primitivos, en un lago oscuro. El bastón de la letra “D” contiene un caldero en llamas y sobre él se eleva una serpiente con una corona dorada. Más adelante veremos que la serpiente es una de las caras de la propia alma de Jung, y que al mismo Jung eventualmente se le concederá una corona de oro de los cielos.

El texto del Liber Primus comienza con cuatro citas bíblicas: las dos primeras y la cuarta son de Isaías, y la tercera es del Evangelio de Juan. V. Walter Odajnyk1 sugiere que las cuatro citas expresan cuatro temas progresistas que ocupan a Jung en El Libro Rojo. El primero (de Isaías 53:1-4) comienza: "¿Quién ha creído a nuestro anuncio?" y anuncia la preocupación de Jung por la profecía y la naturaleza de su propio llamado profético , un llamado que, como veremos, alternativamente abraza y rechaza durante su período del Libro Rojo . La segunda cita (Isaías 9:6) comienza: "Porque un niño nos es nacido", y anuncia el interés de Jung no sólo en la naturaleza y el significado de Cristo, sino también en una serie de "nuevos dioses" que efectivamente "nacen". ” en las páginas del Libro Rojo . La tercera cita (Juan 1:14), que comienza: "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros", anuncia la noción de Jung de que un Dios recién nacido se ha encarnado en el hombre, idea que en el Liber Novus evoluciona hacia la noción de que Dios se manifiesta y se conoce a través de una comprensión profunda de lo que

DOI: 10.4324/9781003027027-1

Machine Translated by Google



Más tarde, Jung llegaría a denominar el “Yo”. Finalmente, la cuarta cita, de Isaías 35:1–8, dice: “Se alegrarán por ellos el desierto y la soledad; y el desierto se regocijará y florecerá como la rosa”, y declara efectivamente la gracia y la redención que resultarán de la nueva revelación de Jung, el nacimiento del nuevo Dios y su encarnación en la humanidad.

También debemos notar que las tres citas de Isaías describen los rasgos y efectos paradójicos del redentor: “Despreciado y desechado entre los hombres”, es una “planta tierna” (Isaías 53:1-4) y un niño. (Isaías 9:6), y a su paso florecerá el desierto, los ciegos verán, los cojos saltarán, los mudos cantarán y “la tierra seca se convertirá en un estanque” (Isaías 35:1–8). Veremos que la preocupación por la paradoja y la coincidencia de los opuestos es un tema que dominará el Liber Novus y, por tanto, marcará el tono de gran parte del pensamiento posterior de Jung. Volveremos a cada uno de los temas del prólogo de Jung muchas veces en este libro.

El uso que hace Jung de la frase “El camino de lo que está por venir” (Der Weg des Kommenden) tiene resonancias con las tradiciones espirituales tanto orientales como occidentales, trayendo a la mente tanto el “Tao” chino (camino, ruta o sendero) como el futuro. venida de Cristo.2 La ley judía también se describe con el término “el camino” (halajá— literalmente, “el camino que uno camina”). Murray Stein ha sugerido como traducción alternativa de esta frase inicial “El camino del que viene”,3 estableciendo así una conexión con el interés de Jung en el Libro Rojo no sólo por Cristo, sino también por un Dios, una religión y una humanidad poscristianos. .

## Un profeta contemporáneo

La cuestión de las aspiraciones proféticas de Jung ocupa un lugar preponderante a lo largo de El Libro Rojo, y es importante que consideremos esta cuestión desde el principio, incluso si la cuestión sólo puede abordarse plenamente después de una lectura completa del Liber Novus en el contexto de El Libro Negro. Libros y trabajos posteriores de Jung. Hay pasajes en El Libro Rojo que parecen confirmar las afirmaciones extremas, y en algunos casos escandalosas, de Richard Noll de que Jung se veía a sí mismo como una figura de Cristo y el líder de un culto religioso.4 En varios puntos del Liber Novus, encontramos a Jung curar a un Dios enfermo y moribundo (RB 282a ss., RE 292 ss.), hablar de dar a luz a su Dios (RB 289a, RE 309), y que le digan que él es en verdad un profeta e incluso el mismo Cristo (RB 252b, RE 197). Sin embargo, también encontramos, de acuerdo con las muchas paradojas del Libro Rojo , que Jung resulta ser el tipo de profeta o redentor que anuncia al mundo que, en efecto, no existe ningún profeta o redentor, y que cada individuo -Cada persona debe encontrar su propio camino espiritual. Si bien Jung puede haberse visto a sí mismo como una especie de profeta (o “antiprofeta”) durante el período del Libro Rojo , no podría, sobre la base de su propia “profecía”, haberse visto a sí mismo como el líder de una religión o secta, o incluso el director de una escuela. Resume su misión con las palabras: “Os doy noticias del camino de este hombre. Mi camino no es el vuestro, por eso no puedo enseñaros” (RB 231b, RE 125). Como veremos, el objetivo de Jung en El Libro Rojo era animar a otros a descubrir su propia “alma” y asumir la responsabilidad de sus propias vidas, y en El Libro Rojo proporcionó

Machine Translated by Google



Como hoja de ruta amplia para este proceso de “individuación”, rechazó claramente la idea de que pudiera lograrse mediante un apego a Cristo o a cualquier otro profeta o redentor. Curiosamente, años más tarde, en su “Prólogo a la 'Introducción al budismo zen' de Suzuki” (1939), Jung cita con aprobación a DT Suzuki diciendo que el “satori” es una experiencia sumamente individual:

> Un Maestro le dice a su alumno: “Realmente no tengo nada que impartirte, y si intentara hacerlo, podrías tener ocasión de convertirme en objeto de burla.
> Además, todo lo que pueda decirte es mío y nunca podrá ser tuyo”.
>
> (CW 11, § 894, n. 31)

En los Libros Negros, donde Jung registró las experiencias que luego fueron descritas en el Liber Novus, el alma de Jung le dice específicamente que su llamado es “La nueva religión y su proclamación” (BB 7-211, cf. RB Intro 211b, RE 6) . Sin embargo, como señala Shamdasani, en lugar de profetizar una nueva fe, el interés de Jung se dirigió hacia la comprensión de la psicología de la religión (RB Intro 212a, RE 62). Shamdasani cita las notas de Cary Baynes sobre sus conversaciones con Jung a principios de la década de 1920, en un momento en que Jung todavía estaba trabajando en El Libro Rojo. Baynes escribió que Jung le había informado que sus discursos con Elías, Filemón, etc., derivaban de la misma fuente que inspiró a Buda, Mani, Cristo y Mahoma, pero que Jung se había negado a identificarse con estas experiencias y se mantuvo firmemente como un psicólogo que se esforzaba por comprender la naturaleza de la experiencia religiosa (RB Intro, p. 212a, RE 62).

En El Libro Rojo, Jung está en el proceso de formular su teoría de la individuación y, como veremos, esta teoría se expresa naturalmente en los términos altamente individualizados del propio Jung . Como tal, en el Liber Novus y a lo largo de su carrera, Jung luchó con su misión personal y su papel como guía para los demás. Por un lado, Jung albergaba la idea de que su trabajo tenía el potencial de proporcionar lo que faltaba en la civilización occidental,5 mientras que, por el otro, rechazaba la noción de que él fuera el fundador de una escuela o de que cualquiera debería o incluso podría ser un maestro. “Jungiano”. 6 La cuestión de la comprensión de Jung de su papel en relación con la individuación y la realización espiritual de los demás es muy compleja y, como ocurre con tantas otras actitudes e ideas de Jung, encontraremos que un simple “sí” o “ No” la respuesta no hace justicia a la posición de Jung. No podemos esperar entender El Libro Rojo en absoluto a menos que suspendamos nuestra demanda de ideas y respuestas simples e inequívocas. El propio Jung declara que su principal “innovación” en el Liber Novus es la proclamación de la “coincidencia de los opuestos” (RB 319a, RE 554), y su enfoque de muchas de las cuestiones y problemas planteados en El Libro Rojo implica conflicto, paradoja, e incluso contradicción.

## Los dos espíritus

Jung comienza el texto principal del Liber Primus con una distinción entre el “espíritu de este tiempo” (Der Geiste dieser Zeit) y el “espíritu de las profundidades” (Der Geist

Machine Translated by Google



der Tiefe) (RB 229b, RE 119). Jung se siente conmovido por este último espíritu, que promete concederle una forma de percepción y sabiduría que no está condicionada por los aspectos prácticos vacíos que creía que caracterizaban su propia época. Escribe que si bien el espíritu de este tiempo promueve "el uso y el valor", el espíritu de las profundidades está "más allá de la justificación, el uso y el significado" (RB 229b, RE 119). Jung relata que originalmente su orgullo lo cegó y quedó atrapado en la visión del mundo experimental, científica y escéptica que caracteriza al "espíritu de este tiempo". Sin embargo, el poder mayor del "espíritu de las profundidades" le quitó su "creencia en la ciencia", lo devolvió a las cosas más simples y puso su conocimiento y su entendimiento al servicio de lo "inexplicable y paradójico" (RB 229b, RE 120). A lo largo de su carrera, Jung se verá dividido entre el presente y lo eterno, y entre la ciencia y el misterio, ya que sus afirmaciones de haber logrado una psicología empírica se verán contrarrestadas por una absorción en las disciplinas olvidadas del gnosticismo y la alquimia y una fascinación por la numinosidad del inconsciente colectivo. La distinción entre el "espíritu de este tiempo" y el "espíritu de las profundidades" capta muy bien el conflicto que coloreará y resultará tan fructífero para el trabajo de toda la vida de Jung.

La discusión de Jung sobre el espíritu de las profundidades plantea la cuestión de si existe realmente una forma de gnosis que no esté condicionada por el tiempo y el lugar. Identifica el "espíritu de este tiempo" con la ciencia y el "espíritu de las profundidades" con la "comprensión" espiritual (RB 230b, RE 120), sugiriendo que si bien la ciencia está condicionada por la historia, (una forma de) comprensión es transtemporal. De hecho, es la búsqueda de esa comprensión transtemporal, transcultural y "platónica" lo que alimentó los primeros intereses de Jung por la mitología y lo que condicionó sus investigaciones sobre los arquetipos del inconsciente colectivo. Años después de escribir El Libro Rojo, en un ensayo titulado "Lo que la India puede enseñarnos" (1939), Jung se hizo eco de su temprana distinción entre los dos espíritus:

> El verdadero genio habla a un mundo temporal a partir de un mundo eterno. Por lo tanto, dice cosas equivocadas en el momento adecuado. Las verdades eternas nunca son ciertas en un momento dado de la historia.
>
> (OC 10, § 1004)

## Sentido, disparate y el Dios que está por venir

Jung introduce otro tema importante en los párrafos iniciales del Liber Novus, la distinción entre sentido y sinsentido, y su relación con lo que él llama el "significado supremo" (Übersinn) y "el Dios aún por venir" (der kommende Gott) (RB 229b, RE 120). "Dios" (en una amplia gama de concepciones y formas) es un tema importante en El Libro Rojo, y a lo largo de sus páginas, Jung lucha por resignificar y recrear a los Dioses que han perdido su autoridad, significado y existencia misma en el mundo. a raíz de la ciencia y el relativismo de

La época de Jung. La referencia de Jung al "significado supremo" o "sobresignificado" y su conexión con "Dios" puede dar la impresión de que está postulando un principio filosófico o teológico fundamental. Sin embargo, el propio Jung sugiere

Machine Translated by Google



que su “sentido supremo” no es tanto el principio subyacente o “Dios” de nuestro mundo actual, sino más bien “el camino, el camino y el puente hacia lo que está por venir” (RB 229b, RE 120).

Para Jung, el significado supremo, que da origen a una imagen del “Dios aún por venir”, es “la fusión del sentido y el sinsentido” (RB 229b, RE 120).
De hecho, Jung afirma que Dios tiene una sombra (Schatten), y esta sombra es “un sinsentido” (Unsinn) (RB 230a, RE 120). En el Libro Negro 5, el alma de Jung suplica: “No perturbes el desarrollo de las tonterías... Deja que las tonterías crezcan. ¿De qué otra manera podrías discernir el significado? El alma de Jung insinúa que las tonterías, en lugar de conducir a una “no cultura”, podrían generar una “supercultura” (BB 5-210).

El enfoque de Jung en el significado y el absurdo introduce lo que podría denominarse un elemento existencial e incluso posmoderno en su visión del mundo. Jung era muy consciente de la pérdida de significado que resultó de la iluminación y de la imagen mecanizada del mundo que la siguió. Consideró esta pérdida de significado cuando, años después de la redacción de El Libro Rojo, afirmó en su seminario sobre el Zaratustra de Nietzsche:

> No sabemos cuál es el propósito de la vida, ni siquiera sabemos si tiene un propósito... estamos bastante seguros al creer que esta vida es un mero caos sin sentido porque eso es lo que vemos... Menospreciamos el azar y no lo hacemos. admitir que el azar es el amo... lo principal es el caos y el azar; ésa es una imagen bastante justa del mundo.7

En las primeras páginas de Liber Primus, Jung elige abrazar lo absurdo y lo sin sentido como un momento en su concepción de lo divino, un momento que se opone e integra con su opuesto: la plenitud de significado. Si bien la integración del mal en el yo y la imagen de Dios es un tema familiar en los escritos posteriores de Jung, aquí, en El Libro Rojo, Jung busca integrar el sinsentido en su concepción de Dios y el mundo. Explica que “la verdad suprema es la misma que el absurdo” (RB 242a, RE 161), y así como “el día requiere la noche y la noche requiere el día, así el significado requiere el absurdo y el absurdo requiere el significado”.

(RB 242a, RE 162).

Si bien Jung podría haber preferido en ocasiones permanecer en un mundo platónico, puramente significativo, de símbolos, ideas y arquetipos, llegó a creer que ninguna visión contemporánea de la psique o formulación de la idea de Dios podía dejar de incluir lo absurdo, lo absurdo. sin sentido y lo absurdo. En Escrutinios, cuando el guía espiritual y alter ego de Jung, Filemón, describe al Dios supremo, Abraxas, lo retrata como la “cruel contradictoria de la naturaleza” (RB 350b,
RE 523), una naturaleza que no tiene ningún significado inherente en sí misma. Veremos que Jung tiene más de una estrategia para preservar o recrear a Dios frente al relativismo y la ciencia. Sin embargo, aquí, al comienzo de El Libro Rojo, reconoce que si Dios quiere sobrevivir a su “muerte” a manos de Nietzsche y la ciencia, la deidad debe encarnar el relativismo y la falta de sentido que se pensaba que lo habían matado.

Machine Translated by Google



Jung sostiene que podemos experimentar el mundo y a nosotros mismos como infinitamente significativos e infinitamente contingentes. En Tipos psicológicos, escrito por Jung durante una pausa en su trabajo sobre El Libro Rojo, escribe:

> El hecho de que haya dos puntos de vista distintos y mutuamente contradictorios defendidos con entusiasmo por ambos lados sobre el significado y la falta de significado de las cosas muestra que obviamente existen procesos que no expresan ningún significado particular, siendo en realidad meras consecuencias o síntomas; y que hay otros procesos que llevan dentro de sí un significado oculto, procesos que no se derivan simplemente de algo sino que buscan convertirse en algo y, por lo tanto, son símbolos.
>
> (OC 6, § 822)

Los comentarios de Jung aquí se sitúan en el contexto de una discusión sobre la visión que el neurótico tiene de sus síntomas, pero se aplican igualmente a su concepción general de la psique humana y del mundo en su conjunto. De hecho, la opinión de Jung en El Libro Rojo es que cualquier concepción del hombre o de Dios que no abarque ambos polos es lamentablemente incompleta.

Desde una perspectiva puramente lógica se puede argumentar que un "Absoluto" debe ser infinito, y para tal Absoluto excluir algo de sí mismo (por ejemplo, lo absurdo y lo sin sentido) equivaldría a renunciar a su infinitud. El propio Jung sugiere que el significado supremo es infinito cuando escribe: "El significado supremo es grande y pequeño, es tan ancho como el espacio del cielo estrellado y tan estrecho como la célula del cuerpo viviente" (RB 230a). , RE 120). Su naturaleza omnicomprensiva exige que incluya no sólo lo significativo sino también lo absurdo.

## Decir tonterías en nombre del sentido

Hay otra perspectiva que podemos adoptar sobre la concepción de Ubersinn de Jung, y esto implica la noción de que el significado supremo se logra sólo a través de un proceso en el que uno transgrede los límites del significado convencional y habla o escribe de una manera que inicialmente parece ser tonterías.8 Como han sugerido el filósofo Richard Rorty y otros,9 este proceso es evidente en la poesía, donde una metáfora inicialmente "sin sentido" que se articula en la "jungla" más allá de la "limpieza" del significado normativo amplía nuestra noción de significado y amplía el horizonte de lo que se puede conocer y comprender.

El propio Jung hace uso de una metáfora muy similar cuando sugiere que sólo obtuvo su libertad y se convirtió en "profeta" cuando permitió que su mente vagara en el caótico bosque de animales salvajes (RB 250b, 251a, RE 192). En efecto,
Gran parte de la dificultad (y la promesa) de El Libro Rojo deriva del hecho de que en él Jung deambula por el bosque (aún sin sentido), y fue sólo después de
Al finalizar el trabajo se dedicó plenamente a la tarea de ampliar la aclaración del significado para incluir lo que había experimentado durante su período del Libro Rojo .

Machine Translated by Google



Explicación y comprensión Jung analiza sus

experiencias e ideas espirituales desde las perspectivas tanto del espíritu de las profundidades como del espíritu de esta época, y en el proceso articula un conjunto de ideas que, sin que Jung lo haga explícito, marcan su disensión y ruptura con Freud. Jung relata que el espíritu de las profundidades lo impulsó a considerar lo "pequeño, estrecho y banal" como una de "las esencias de la Divinidad", el aspecto mismo de la divinidad que cura "lo inmortal" (RB 240a, RE 121). dentro de él.
Quizás lo más significativo fue que el espíritu de las profundidades le informó a Jung que él mismo es "una imagen del mundo sin fin [y] todos los últimos misterios del devenir y del perecer viven en [él]" (RB 230a, RE 121). Finalmente, Jung aprendió que "la
El espíritu de las profundidades en [él] era al mismo tiempo el gobernante de las profundidades de los asuntos mundiales" (RB 230b-231a, RE 123). Más adelante, en El Libro Rojo, Jung generalizará estas ideas en la "certeza" de que uno llega a Dios a través de una comunión con uno mismo (RB 338b).

Sin embargo, para el espíritu de esta época estas ideas son una tontería, y Jung dice que al menos durante un tiempo encontró tales nociones "ridículas y repugnantes" (RB 230a, RE 121). Desde la perspectiva de "este tiempo", la imagen de Dios que Jung estaba formando era una función de su psicología individual, y Jung indica que le costó formular una explicación en este sentido. Durante un tiempo, estuvo a punto de inventar una explicación de este tipo, una que, podríamos imaginar, habría seguido las líneas freudianas.

Será instructivo investigar el tipo de explicación individual que Jung podría haber ideado para sus experiencias espirituales (sin sugerir que este tipo particular o incluso este tipo de explicación se aplique realmente a Jung). Para hacer esto sólo necesitamos recordar el análisis que hizo Freud del libro de Daniel Paul Schreber de 1903, Memorias de mi enfermedad nerviosa. La interpretación de Freud, que se publicó en 1911 como "Notas psicoanalíticas sobre un relato autobiográfico de un caso de paranoia",10 explicaba los síntomas psicóticos de Schreber, que incluían su afeminización y su penetración de los "rayos de Dios", como una manifestación de la homosexualidad reprimida. -deseos comunes. Jung, quien afirmó que originalmente había llamado la atención de Freud sobre el caso Schreber (CW 5, § 458, n. 65), inicialmente quedó profundamente impresionado por la interpretación de Freud.

Podemos ver cómo Jung pudo haberse identificado con Schreber, ya que Jung tenía visiones religiosas y, al igual que Schreber, se sentía "psíquicamente feminizado".
(BB 7-197) y potencialmente "transformada en mujer" (BB 5-252). Sin embargo, cuando Jung publicó Transformaciones y símbolos de la libido en 1912, había comenzado a ver similitudes entre la psicosis y la mitología que no podían explicarse en términos freudianos, y a cuestionar seriamente la teoría sexual de la libido y su papel en la psicosis. que Freud había expuesto en relación con el caso Schreber (CW B, § 219 ss.; cf. CW 5, § 190 ss.). Si bien el propio Jung nunca publicó una interpretación de los "delirios" de Schreber,11 otros junguianos, en particular Hillman12 y Adams,13 han argumentado que Freud no tomó la experiencia de Schreber en sus propios términos, como una experiencia religiosa genuina. Dado que Jung comenzó

Machine Translated by Google



Al registrar sus propias experiencias religiosas poco después de que comenzara a cuestionar la interpretación que Freud hacía de los delirios de Schreber, es difícil imaginar que no tuviera esta interpretación en mente cuando (Jung) pensó en dar a sus experiencias una explicación "individual".14

Sin embargo, Jung rechazó claramente tales explicaciones causales e individuales para sus experiencias espirituales. Dice que si bien el espíritu de esta época lo impulsó a hablar en términos de "razones y explicaciones" (Gründe und Erklärungen) (RB 230b, RE 122), estaba en el proceso de rechazar todo este modo de comprensión, y buscó establecer para sí mismo otra forma de comprensión. De hecho, Jung afirma que si bien la comprensión es "un puente y una posibilidad de regresar al camino", la explicación es "arbitraria y a veces incluso asesina" (RB 230b, RE 122). Jung está desarrollando aquí el enfoque fenomenológico de la experiencia psíquica que conservaría a lo largo de su carrera. Es una posición similar no sólo a la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938)15 sino también a las opiniones de Wilhelm Dilthey (1833-1911)16, quien había contrastado lo que denominó "verstehen", es decir, comprensión interpretativa o participativa, con explicación causal.

La aversión de Jung a las explicaciones causales en psicología tomó forma crítica en su artículo de 1914, "Sobre la comprensión psicológica" (CW 3, págs. 179-193), donde escribió que las explicaciones objetivas/causales son totalmente apropiadas "en todas las ciencias que no son la psicología". " CW 3, § 395). Sin embargo, cualquiera que intente comprender una obra de arte como el Fausto de Goethe, por ejemplo, o cualquier otro producto humano significativo desde un punto de vista causal, es como

> un hombre que intenta comprender una catedral gótica bajo su aspecto histórico, técnico y finalmente mineralógico. ¿Pero dónde está el significado del maravilloso edificio? ¿Dónde está la respuesta a esa pregunta tan importante: qué objetivo de redención buscó el hombre gótico en su obra y cómo debemos entender su obra subjetivamente, en y a través de nosotros mismos?
>
> (OC 3, § 396)

Para Jung, Fausto y cualquier otra obra de arte o producto humano significativo "se entiende sólo cuando se aprehende como algo que se vuelve vivo y creativo una y otra vez en nuestra propia experiencia" (CW 3, § 98).

## Lo individual y lo universal

En una carta escrita a Hans Schmid durante su período del Libro Rojo , Jung describe cierta forma de comprensión como "un poder terriblemente vinculante, a veces un verdadero asesinato del alma" que "aplana diferencias de vital importancia". Jung continúa con esa comprensión que se ajusta "a los puntos de vista generales, tiene el elemento diabólico y mata". Tiene la tendencia a "arrancar... la vida de su propio curso, obligándola a seguir uno extraño en el que no puede vivir". 17 Está claro que Jung sospechaba mucho no sólo de las explicaciones causales en psicología sino de cualquier modo de explicación. o comprensión que intenta comprender el

Machine Translated by Google



la experiencia del individuo en términos generales. A medida que avance El Libro Rojo veremos el desarrollo de la veneración de Jung por el individuo y por la "diferencia". Al mismo tiempo, Jung desarrollará un concepto del individuo en relación con el hombre colectivo y universal. Esta tensión (y equilibrio) entre lo individual y lo colectivo se convertirá en un tema importante en la psicología de Jung.

La tensión entre lo individual y lo universal influye en nuestra comprensión general del Libro Rojo. ¿Es el Liber Novus simplemente un registro de las experiencias únicas, las ideas idiosincrásicas y el viaje personal de Jung, o va más allá del propio Jung y constituye una descripción del viaje del hombre y la mujer universales? Si bien Jung negó categóricamente que El Libro Rojo fuera arte, afirmando que se trataba más bien de una expresión psíquica natural (MDR, págs. 185-186),18 creo que sus comentarios años después sobre la naturaleza del arte y la literatura tienen una importante relación con La generalización del Libro Rojo . En 1922 Jung distinguió entre dos tipos de obras literarias, una que está enteramente condicionada por la intención y una segunda en la que los contenidos del inconsciente colectivo proporcionan una voz que supera la propia del autor (CW 15 130). Si bien Shamdasani (BB Intro 1-82) sugiere que al formular esta teoría Jung debe haber tenido en mente su propio trabajo sobre El Libro Rojo , es notable que Jung no reconociera que El Libro Rojo entraba en ninguna de estas categorías literarias.

En “Psicología y literatura” (1930, rev. 1950), Jung escribe:

> La esencia de una obra de arte no se encuentra en las idiosincrasias personales que se arrastran en ella (de hecho, cuanto más hay, menos es una obra de arte), sino en elevarse por encima de lo personal y hablar desde lo personal. mente y corazón de la humanidad.
>
> (OC 15, § 156)

En su primera reseña de El Libro Rojo, Wolfgang Giegerich reprendió a Jung por considerar sus producciones fantásticas como naturaleza, sucesos, sucesos y procesos en lugar de creaciones artísticas.19 Según Giegerich, Jung no logró elevar su experiencia puramente subjetiva al ámbito de pensamiento e intersubjetividad,20 y por lo tanto no logró convertir sus experiencias en una obra de arte o de ciencia que pudiera (como la Divina Comedia de Dante o el Zaratustra de Nietzsche ) ser accesible al lector general. Por esta razón, dice Giegerich, El Libro Rojo siguió siendo absolutamente esotérico.21 Mi propia opinión es que, al escribir El Libro Rojo, Jung estuvo en todo momento luchando con la cuestión misma de cómo su (de hecho, cómo la de cualquiera) experiencia única puede generalizarse a otros, y que esta lucha genuina y generalizable es una fuente tanto de la dificultad del trabajo como de una de sus grandes fortalezas. La afirmación de Giegerich de que El Libro Rojo es un libro “imposible”, porque su tono es profético pero se niega a hablar en términos generales, da en el blanco y al mismo tiempo falla por completo, ya que la redacción del Libro Rojo fue en sí misma un esfuerzo por abordar el problema. y la paradoja de comprender lo universal en lo particular.22 A medida que avancemos, veremos hasta qué punto la experiencia y el pensamiento registrados en El Libro Rojo son generalizables más allá del mundo privado del propio Jung. Quizás el Liber Novus proporcione

Machine Translated by Google



una ilustración de la máxima de Aristóteles de que lo universal está “implícito en lo particular claramente conocido”.23

## Una locura embriagadora

Jung registra que el espíritu de la época lo acusó de “locura”, y Jung dice que debe estar de acuerdo, añadiendo, sin embargo, que su locura es grande y embriagadora además de fea. Las profundidades afirman que todo de lo que Jung ha hablado, lo grande, lo embriagador, lo feo, así como lo enfermo, lo mundano y lo ridículo, existe y, además, que todos son “la única esencia de Dios” ( RB 230b, RE 122). El significado supremo se puede reconocer tanto en la risa como en la adoración, y es más, el significado supremo es “una risa sangrienta y un culto sangriento” (RB 230b, RE 122).24 No se puede juzgar arbitrariamente que un aspecto del mundo es más espiritual, piadoso o válido que cualquier otro. Todo forma parte de la “suma de la vida” (RB 230b, RE 122). Veremos que a medida que avance El Libro Rojo el alma de Jung le implorará que lo acepte todo, y Jung luchará por cumplir con esta exigencia, exigencia que en ocasiones le resultará abrumadora. Aquí, por ejemplo, su “humanidad” le dice que su discurso sobre el significado supremo es frío y desolado (RB 230b, RE 123), y que el espíritu de las profundidades exige demasiada sangre, destrucción y sacrificio. . Las profundidades, sin embargo, le informan a Jung que su camino implicará sacrificio y aislamiento, ya que sólo el “desierto dentro de (él)” puede liberarlo del “mundo de este tiempo” (RB 230b, RE 123). Jung relata que escuchar esto hizo que su “humanidad” se quedara en silencio mientras su espíritu experimentaba la “creencia, esperanza y… audacia” para proceder en el camino preparado para él por el espíritu de las profundidades.

Jung dice que el lenguaje le falla en este camino y que debe “hablar en imágenes” (RB 231b, RE 123). Por “imágenes” podemos entender tanto las imágenes pintadas de El Libro Rojo como el lenguaje imaginativo de sus narrativas.

## Señales, sueños y visiones

Jung escribe que necesitaba una “señal visible” para demostrar que es el “espíritu de las profundidades” el que gobierna los asuntos mundiales. La señal le llegó en una serie de visiones, sueños y coincidencias (lo que Jung más tarde llamará “sincronicidades”) que acompañaron el estallido de la Primera Guerra Mundial. Sus visiones, que ocurrieron desde octubre de 1913 hasta julio de 1914, involucraron inundaciones que devastaron y mataron a “innumerables miles” en toda Europa, “un mar de sangre sobre las colinas [tierras] del norte” (RB 231a, RE 124), un un frío terrible que congeló mares, ríos y todo lo verde, y una helada de verano que convirtió las hojas de un árbol infructuoso “en uvas dulces llenas de jugo curativo”, que Jung luego distribuyó a la “multitud que esperaba” (RB 231a, RE 124). Jung relata que cuando estalló la guerra él estaba en Escocia y necesitaba embarcarse en un barco rápido y directo a casa. En este viaje, nos dice, se encontró con “un frío colosal… el diluvio (y) el mar de sangre” (RB 231a, RE 125). Informa que también encontró un “árbol estéril cuyas hojas la helada había transformado en un remedio”. Jung dice que “arrancó la fruta y te la dio”

Machine Translated by Google



(RB 231a, RE 125), presumiblemente refiriéndose a la sabiduría que está dando al lector. Fue esta experiencia sincrónica la que llevó a Jung a darse cuenta, como le dijo más tarde a Eliade, de que no estaba experimentando esquizofrenia sino más bien el "subsuelo del inconsciente colectivo".

Es aquí, sin embargo, donde Jung advierte: “No es ninguna enseñanza ni instrucción lo que os doy” (cursiva de Jung). Como ya hemos sugerido, el fruto que Jung está distribuyendo a la “gran multitud que espera” representa la sabiduría de que cada uno debe encontrar su propio camino y que cada uno debe vivir su propia vida: “El camino está en nosotros, pero no en Dios”. , ni en enseñanzas, ni en leyes” (RB 231b, RE 125). No debemos estar ansiosos por "devorar los frutos de los campos extranjeros", ya que uno mismo es "el acre fértil". “Sólo hay un camino y ese es tu camino” (RB 231b, RE 125). Si bien Jung considera que está transmitiendo algo de gran importancia para la humanidad, insiste en que él “no es un salvador, ni un legislador, ni un gran maestro” (RB 231b, RE 126).
Los seres humanos han superado el punto en el que pueden considerarse a sí mismos y ser tratados como niños. Proporcionarles leyes y facilitarles las cosas ahora sólo puede conducir al “mal y al mal” (RB 231b, RE 126). En todo caso, Jung es un profeta de la individuación. Sólo manteniéndose aparte y encontrando cada uno su propio camino y dignidad, los individuos pueden lograr un verdadero compañerismo, amor y comunidad. El camino es difícil, ya que tanto Dios como el mundo están “atravesados por el caos” (RB 231b, RE 126), y “hay que ser “paciente con la invalidez del mundo” (RB 231b, RE 126).

## El Dios metafísico

El discurso de Jung sobre el “significado supremo” y “el Dios aún por venir” nos plantea la cuestión de si Jung está hablando en términos metafísicos o psicológicos. En su obra posterior, Jung hará una distinción entre el Dios metafísico, sobre el cual afirmaba no saber nada (CW 14, § 7), y el “arquetipo” o “imagen” de Dios (CW 9ii, § 73), que sostenía. ser un tema apropiado de investigación psicológica. Sin embargo, aquí en El Libro Rojo, donde Jung ha desechado cualquier afirmación de estar funcionando como un científico empírico, esta distinción no está del todo clara. De hecho, Jung afirma que el significado supremo es “imagen y fuerza en uno” (RB 230a, RE 120), sugiriendo que es a la vez un “fenómeno” para la conciencia humana y un poder activo en el mundo externo. Además, mientras otros Dioses han muerto con el transcurso del tiempo, el significado supremo es eterno (RB 230a, RE 120). Ya en el primer capítulo de El Libro Rojo encontramos lo que parece ser una comprensión metafísica de lo “absoluto” o Dios, una comprensión que sólo se volverá más variada y compleja a medida que avancemos en El Libro Rojo, y que culminará en los altamente metafísicos "Siete sermones a los muertos". A pesar de su distinción posterior entre metafísica y psicología, no cabe duda de que en El Libro Rojo Jung lucha con ideas que pueden considerarse metafísicas y teológicas.

Machine Translated by Google

Capitulo 2

# La búsqueda del alma

## El Libro Rojo: Liber Primus

### “Capítulo I: Reencontrar el alma”, RB 231–32, RE 127–30

La letra “D” que abre el título de este capítulo, Die Wiederfindung der Seele (“Refinding the Soul”), encierra completamente una paloma blanca que, como aprenderemos más adelante, es otra manifestación del alma de Jung, el alma que Jung ahora busca redescubrir. La búsqueda del alma vincula a Jung con una tradición literaria que va desde Virgilio hasta Dante y Goethe. Es un objetivo que distingue a Jung de Freud y señala la distancia que Jung mantiene en El Libro Rojo tanto del psicoanálisis como de la psiquiatría. Mientras que el autoanálisis de Freud se centró en gran medida en el significado de los sueños y los síntomas psicológicos, Jung entendió su propio viaje interior como una búsqueda de las profundidades y el significado de la vida misma, una búsqueda que, según su propio relato, lo llevó al borde de la muerte. locura.

Jung relata que sus visiones de octubre de 1913 ocurrieron en un momento de su vida en el que había alcanzado “el honor, el poder, la riqueza, el conocimiento y toda la felicidad humana”. (RB 231b, RE 127). En esto se parecía mucho a Fausto antes de embarcarse en el viaje de “creación de almas” descrito por Goethe y, de hecho, queda claro en El Libro Rojo y en otros lugares de sus escritos que Jung se veía a sí mismo como una figura fáustica.1 En este punto de Durante su vida, que coincidió temporalmente con su ruptura con Freud, Jung perdió el deseo por los adornos superficiales de la vida (RB 232a, RE 127), fue atrapado por el espíritu de las profundidades y abrumado por el horror.

#### Esta vida

Fue en este punto, “después de largos años de vagar” (RB 232a, RE 127), que Jung regresó a su alma. Sorprendentemente, dado que Jung acaba de hablar de perder su deseo por las trampas del éxito mundano, afirma que “esta vida” es el camino hacia lo divino. Incluso llega a decir que el camino de esta vida es el único y que cualquier otro camino hacia lo divino es falso (RB 232a, RE 125). Podríamos preguntarnos si Jung no ha contradicho su afirmación anterior de que cada uno debe encontrar su propio camino y que “sólo hay un camino y ese es el tuyo” (RB 231a, RE 125).
Es más, si bien la celebración de “esta vida” ocurre a veces en los escritos posteriores de Jung, es el retiro de esta vida y, en particular, el retiro de su propia vida.

DOI: 10.4324/9781003027027-2

Machine Translated by Google



interacción con sus semejantes que se destaca en todo El Libro Rojo. Incluso en este capítulo Jung escribe que al vagar con su alma “ascenderá a [su] soledad” (RB 232a, RE 128). Esta es sólo una de las muchas tensiones dialécticas que impregnan El Libro Rojo.

Curiosamente, la afirmación de "esta vida" distingue a Jung de los gnósticos, cuyas nociones impregnan gran parte del pensamiento de Jung durante este período y ocupan un lugar destacado en El Libro Rojo, y especialmente en los "Siete Sermones a los Muertos".
Los gnósticos sostenían que este mundo no valía nada y era irredimible, y hablaban de una realización interior que nos impulsa más allá de este cosmos. De hecho, en los "Siete Sermones", Jung (a través de su alter ego, Filemón) hará proclamaciones típicamente gnósticas como "Debilidad y nada aquí, poder eternamente creativo allá".
Aquí nada más que oscuridad y frío pegajoso, allá sol total” (RB 354 a, b, RE 535). Pero en Liber Primus Jung adopta precisamente el punto de vista opuesto: “lo único que he aprendido es que uno debe vivir esta vida... Esta vida es el camino, el camino largamente buscado hacia lo insondable, que llamamos divino... todo otros caminos son caminos falsos” (RB 232a, RE 128). Esta perspectiva, que Jung mantuvo a medida que maduraba, es mucho más cabalística que gnóstica, ya que los cabalistas sostenían que la tarea de la humanidad no era escapar de la propia vida sino vivir en este mundo y repararlo. De hecho, veremos (en el capítulo 12) que Jung escribió más tarde acerca de estar de acuerdo con la noción cabalística luriánica de que la humanidad se asocia con Dios para restaurar un mundo roto.2 De hecho, el interés de Jung en este mundo en El Libro Rojo y en otros lugares ayuda para contrarrestar las acusaciones hechas por Buber y otros de que Jung sustituye una visión dialógica y comprometida con el mundo por una visión gnóstica y completamente introvertida de la vida y de Dios.

## La ciencia y el alma

Jung describe su lucha con el estatus científico de la psicología y sus esfuerzos por convertir el alma “en un objeto científico” (RB 232a, RE 128). Afirma: "Tuve que aceptar que lo que antes había llamado mi alma no era en absoluto mi alma sino un sistema muerto", y escribe que había llegado a la conclusión de que su alma no puede ser un objeto de estudio, juicio, y el conocimiento. Veremos que esto no es más que un indicio de la crítica radical de la ciencia que Jung plantea a medida que desarrolla su pensamiento en Liber Secundus.

## Deseo e imagen

Jung escribe que uno debe apartar el deseo “de las cosas externas” si quiere alcanzar el alma. Mientras que uno “se vuelve tonto por el deseo sin fin”, aquel que posee su deseo en lugar de ser poseído por él es capaz de captar su alma.
Jung adopta aquí una visión que recuerda a Hegel y anticipa la del psicoanalista francés Lacan, según la cual el alma se encuentra en su deseo. Por otro lado, las afirmaciones de Jung de que “el deseo es la imagen y expresión del alma (de uno)”3 (RB 232b, RE 129), que “la imagen del mundo es la mitad del mundo” (RB 232b, RE 129), y

Machine Translated by Google



"la riqueza del alma existe en imágenes" (RB 232b, RE 130) marcó el tono de una larga tradición en psicología analítica y arquetípica que sostiene que la vida no se vive en el mundo de la materia o las ideas, sino en el mundo de las imágenes. y la imaginación. A medida que avancemos en El Libro Rojo, veremos con qué seriedad Jung toma la imagen como una "realidad" por derecho propio.

## "Capítulo II: El alma y Dios", RB 233–34, RE 130–37

### Sobre los sueños

La letra "S" que comienza este capítulo está superpuesta a una imagen de una paloma blanca y una serpiente que, como hemos visto, son símbolos del alma de Jung.
El viaje de Jung para descubrir su alma continúa, y escribe que durante muchos años vagó, habiendo olvidado incluso que poseía un alma (RB 233a, RE 131).
Sin embargo, su alma se anunció en sueños, que según él son las "palabras guía" del alma (RB 233b, RE 132). Aquí, al sugerir que los sueños tienen un significado espiritual, Jung se vincula a tradiciones anteriores (por ejemplo, bíblicas) de interpretación de los sueños, y se aparta claramente de la comprensión freudiana de los sueños como realizaciones disfrazadas de deseos arraigadas en el inconsciente personal. Además, Jung adopta una visión de la función prospectiva de los sueños que mantendrá durante el resto de su carrera: "Los sueños allanan el camino para la vida y te determinan sin que comprendas su lenguaje" (RB 233b, RE 133-34 ).

### La naturaleza del "alma"

Se puede considerar todo el proyecto de Jung en El Libro Rojo y, además, en Los Libros Negros, como una búsqueda de su alma. Jung describe su alma como un niño y una doncella y se pregunta si su alma es un dios. Afirma que su alma "está detrás de todo"
(RB 233b, RE 133), y dice que si cruza el mundo es, en última instancia, al servicio de encontrar su alma, una idea que hace eco de la noción jasídica de que quien se siente impulsado a viajar a un lugar distante lo hace para "suscitar chispas divinas" propias de su misión en la vida, acto que es al mismo tiempo un descubrimiento de las raíces del alma.

En Los Libros Negros leemos:

> Yo, vuestra alma, soy vuestra madre, que tierna y espantosamente os rodea, vuestra sustentadora y corruptora; Te preparo cosas buenas y veneno... Soy tu cuerpo, tu sombra, tu eficacia en este mundo, tu manifestación en el mundo de los Dioses, tu refulgencia, tu aliento, tu olor, tu fuerza mágica.
>
> (BB 5-277)

A pesar de su búsqueda de su alma, veremos que Jung conserva una profunda ambivalencia hacia ella (RB 345a, RE 503). Debemos señalar que en el Libro Negro

Machine Translated by Google



5 Filemón advierte a Jung que no permita que su alma se arrogue “poder divino sobre él”. Filemón dice que el alma atormenta a los seres humanos a causa de su divinidad y que ella es un niño, un anciano, una mujer malvada y el diablo, a quienes Jung debe amar y despreciar al mismo tiempo como lo haría con los dioses (BB 5-258) . Filemón continúa diciendo que el alma de Jung es sumamente astuta, atroz, desleal, noble, hermosa y completa. Además, si Jung no vigila su propia alma, la verá en los demás y esto lo volverá loco (BB 5-259). (Aquí vemos, en forma incipiente, el pensamiento de Jung sobre la “proyección” del anima.)

En El Libro Rojo, Jung escribe que “Dios” y el alma o el Ser de uno siempre están en el “otro”, lugar inesperado: “Si sois niños, vuestro Dios es una mujer... El Dios está donde no estáis” (RB 234a, RE 135). Estamos viendo aquí los inicios de las ideas de Jung sobre la sombra y el ánima, y su visión de que los individuos sólo se completan a través de aquello que rechazan en sí mismos, en resumen, aquello que va más allá del ego consciente.

## Conocimiento del corazón

Jung habla de la paradoja que implica encontrar el alma de uno, afirmando que sus esfuerzos dirigidos nunca fueron recompensados y que sus descubrimientos siempre fueron en lugares que no podía haber previsto (RB 233a, b, RE 133). Escribe que la erudición, que “pertenece al espíritu de este tiempo”, es por sí sola insuficiente para captar el alma, ya que “el alma está en todas partes donde no está el conocimiento erudito” (RB 233b, RE 133). Sólo se puede acceder al alma a través de un “conocimiento del corazón” (Wissen des Herzens), una frase que Jung pudo haber tomado prestada de Pascal (RB 233, n. 54, RE 133, n. 54). Jung escribe que el corazón es a la vez “bueno y malo” (RB 234a, RE 134) y que el conocimiento del corazón sólo puede alcanzarse “viviendo la vida al máximo”. (RB 233a, RE 133).

Hay lugares en El Libro Rojo donde Jung sugiere que el conocimiento intuitivo es superior al argumento y la razón. Por ejemplo, con respecto a su afirmación de que uno llega a Dios uniéndose a sí mismo (RB 338b, RE 480), Jung protesta que esta idea no era ni deseada ni esperada, y que de hecho esperaba conscientemente poder repudiarla como un engaño. Sin embargo, la idea “se apoderó de él más allá de toda medida”, y estaba seguro de su verdad (RB 338b, RE 480). Jung comenta: "Ninguna idea u objeción... podría superar la fuerza de esta experiencia", y aunque Jung afirma que él mismo podría explicar la experiencia en términos que "la unirían a lo ya conocido", esto "no podría eliminarla". incluso la más mínima parte del conocimiento” (RB 338b, RE 480).

Veremos que el guía interno de Jung, Filemón, también está seguro de sus intuiciones, pero expresa esta certeza de una manera que la hace pasar por el tamiz de la duda. Cuando se le pregunta sobre la veracidad de sus “Siete Sermones”, Filemón afirma que, si bien no está seguro de que lo que sabe sea el mejor conocimiento, su conocimiento implica, sin embargo, una aprehensión directa de las cosas tal como son en sí mismas (RB 348b, RE 515). En los ejemplos que acabamos de citar, ni Jung ni Philemon consideran la posibilidad de que sus intuiciones simplemente estén equivocadas; esto a pesar del hecho

Machine Translated by Google



que en otros lugares del Libro Rojo, Jung sostiene que quien se esclaviza al pensar versus sentir, o viceversa, termina en el error (RB 247b, RE 181), que nuestros conceptos, a diferencia de las cosas existentes, pueden ceder y ser por error (RB 303a, RE 365), que el universo está gobernado por el azar (RB 350b, RE 523), y que “el sí y el no son a la vez verdaderos y falsos” (RB 303a, RE 365).

## Reflexiones sobre la teoría del conocimiento de Jung

Renos Papadoupolos ha sugerido que Jung vacilaba entre dos concepciones del conocimiento, una concepción platónica/gnóstica, en la que se puede alcanzar la certeza o la gnosis a través de una intuición de esencias (por ejemplo, los arquetipos), y una dialéctica o constructivista, en la que todos los seres humanos. verdades deben complementarse con sus opuestos y en las que el llamado “conocimiento” siempre está teñido por la “ecuación personal” (o psicología) del conocedor.4 Esta tensión, ya evidente en El Libro Rojo, era, creo, nunca completamente resuelto o incluso adecuadamente reconocido por Jung.
Es concebible que exista una coincidentia oppositorum entre la certeza junguiana y la mentalidad abierta de Jung, pero no es algo que se desprenda fácilmente de una lectura del propio Jung. Volveremos a esta cuestión en el Capítulo 11 cuando reexaminemos la afirmación de Filemón de que “las cosas son como yo las conozco” (RB 348b, RE 515) en el Primer Sermón a los Muertos.

Si bien Jung no ofrece una teoría formal o sistemática del conocimiento en El Libro Rojo, hay mucho en El Libro Rojo que apoya un punto de vista epistemológico abierto. A lo largo de El Libro Rojo, Jung cuestiona los supuestos de la epistemología tradicional y modernista implícitos en oposiciones como real versus imaginario, cordura versus locura, ciencia versus magia y racional versus irracional. Si bien Jung a menudo parece colocar su peso del lado del polo “degradado” de cada una de estas dicotomías, por ejemplo, al ensalzar la magia y la intuición y criticar la ciencia y la razón, veremos que en última instancia no rechaza los polos que ha criticado. , sino que más bien sostiene que cada polo debe estar equilibrado y, de hecho, está entrelazado y depende de su presunto contrario. La visión de Jung anticipa la perspectiva que Jacques Derrida desarrollaría 60 años más tarde, que no sólo corrige el desequilibrio resultante del “privilegio” de la tradición de ciertas ideas críticas sobre sus opuestas, sino que trabaja para desestabilizar el mismo sistema de oposiciones sobre el que se basa gran parte de la epistemología tradicional. Es basado. Para Jung en El Libro Rojo, como lo será para Derrida, el impacto de este gesto es crear tolerancia a la ambigüedad (RB 244b, RE 170) y la diferencia (RB 348a, RE 513), y así abrir nuevos modos de pensamiento. y una experiencia que estaría cerrada para nosotros si nos mantuviéramos firmes dentro de la órbita de las oposiciones tradicionales.

## Sobre ser guiado por el alma

Jung hace una serie de declaraciones existenciales en este capítulo. Una formulación particularmente existencial que proporciona Jung es que “El espíritu de las profundidades exige: 'La vida que aún puedas vivir, debes vivirla'” (RB 234a,

Machine Translated by Google



RE 134). Sin embargo, el "existencialismo" de Jung es bastante equívoco y, en cualquier caso, ciertamente no uno que esté arraigado en la voluntad conscientemente dirigida del individuo. Escribe que ha aprendido que él es simplemente un "símbolo" o "siervo" de su alma, alguien que está "completamente subyugado, absolutamente obediente" (RB 234a, RE 134). Él se castiga a sí mismo por su ambición y su deseo de ser "profeta" (RB 233a, RE 134), escribiendo que aprender que él es "en realidad el sirviente de un niño" (es decir, su alma) le proporcionó la "extrema humildad" que necesitaba, presumiblemente como compensación por su grandiosidad anterior. Sin embargo, convertirse en el sirviente de su alma es una receta para Jung, pero no para todos. En su próximo capítulo, titulado "Sobre el servicio del alma", Jung escribirá que sólo aquellos que creen que son los amos de su alma necesitan "convertirse en su sirviente", mientras que aquellos que la han servido deben convertirse en su amo (RB 235b, RE 140). Filemón advertirá más tarde Jung no se subyugue a su alma (RB 343a, RE 496), y Jung lo hará. eventualmente desobedece los dictados de su alma (RB 358b, RE 550). Sin embargo, en este En este punto del Libro Rojo, Jung entrega su voluntad y su razón al servicio de lo que más tarde describirá como el arquetipo del "ánima". Más tarde, Filemón le dirá a Jung: "Quien vive, inventa su vida para sí mismo" (RB 357a, RE 544), y el La cuestión de si el individuo debe guiarse por su propia voluntad en lugar de por una voz guía proveniente del inconsciente se convertirá en un tema importante para la psicología junguiana. Existen peligros asociados con ser un sirviente del alma o del inconsciente; de hecho, Jung describirá más tarde a Hitler como un sirviente, como un hombre que "escucha atentamente una corriente de sugerencias provenientes de una fuente susurrada y luego actúa en consecuencia".5

## El Cristo Interior

El capítulo II del Liber Primus concluye con algunos comentarios sobre la naturaleza de Cristo y el cristianismo. Uno no debe ser cristiano, sino buscar a Cristo dentro de sí mismo y llegar a ser realmente Cristo, de lo contrario "no será útil para el Dios que viene" (RB 234b, RE 137). El significado de Jung aquí aún no está claro, pero a medida que se desarrolle El Libro Rojo , Cristo se convertirá en un símbolo existencial, tanto del sacrificio que uno debe hacer para encontrar su alma, como como un ejemplo de alguien que ha tomado su vida en su propia vida. manos y ha sido fiel a su esencia y a su amor (RB 356a, RE 540). En la obra posterior de Jung, Cristo se convierte en un símbolo importante del Ser (CW 9ii, pp. 36-71), y el llamado a encontrar a Cristo dentro de uno mismo se convierte en un llamado a la individuación (CW 9ii, §§ 123-25).

## "Capítulo III: Del servicio del alma", RB 234–35, RE 137–40

Jung habla de su vacilación en seguir su alma, afirmando que está aterrorizado de entrar en su oscuridad. Dice que su alegría por redescubrir su alma "no era genuina", pero aun así se compromete a confiar en ella e incluso amarla. La ansiedad de Jung se deriva de su opinión de que un acercamiento a la propia alma inicialmente lo hunde a uno en

Machine Translated by Google



sinsentido y desorden, un desorden que es el origen tanto del poder como del terror del alma.

## Orden y caos

Jung afirma que el sinsentido y el caos son la "otra mitad del mundo" (RB 235a, RE 139), y nadie puede ser completo o tener una comprensión plena del mundo sin abrazar sus elementos caóticos y sin sentido. En el Libro Negro 5, el alma de Jung le dice: "Somos hijos del caos, inextricablemente entrelazados con él. Nuestra naturaleza más profunda es el desorden. Éste es el principio de todas las cosas" (BB 5-207). Faltan orden y significado en el sentido de que están en un estado de haber llegado a ser, mientras que el caos y el sinsentido están en un proceso de devenir (RB 235a, RE 139). Así, Jung sugiere que la experiencia del caos es el precio que pagamos por nuestra libertad y creatividad. Según Jung, la unión entre el orden y el caos produce el niño divino y el significado supremo, un significado "más allá del significado y la falta de significado" (RB 235a, RE 139), y por esta razón, si bien uno debe darse cuenta de que el miedo al alma es razonable y la duda está justificada, hay que superar la tentación de dejarse guiar por estos recelos. Cuando uno se abre a su alma, la avalancha de caos se fusiona con el orden y el significado.

Jung presenta aquí ideas que se convertirán en un tema dominante en El Libro Rojo y entrarán en el núcleo de su psicología: la coincidencia de los opuestos y la necesidad de abrazar lo extraño, oscuro y caótico del mundo y del Ser. Más adelante en su carrera, Jung descubrirá que el "caos" es una etapa importante en el trabajo alquímico (CW 12, §§ 334, 356; CW 13, §157; CW 14, §§ 183, 253, 552), un trabajo que declarará ser análogo, si no idéntico, a ciertos procesos psicológicos que conducen a la individuación (CW 12, §§ 185, 306, 342; CW 14, § 679).

Jung afirma que uno debe someterse a lo que teme y amar lo que le horroriza (RB 235b, RE 139). Incluso debemos estar dispuestos a evitar la virtud si nos convertimos en esclavos de ella. Como hemos visto, una persona debe estar dispuesta a invertir su posición frente al alma: si cree que es amo, debe convertirse en su servidor; si cree que es su sirviente, debe convertirse en su amo. Las nociones junguianas de compensación y de sombra ya están implícitas en estas reflexiones. Podríamos decir que no existe una receta única para el crecimiento psicológico; aquellos que viven del lado del orden y el significado deben abrazar su lado oscuro del caos, y viceversa. Y, si bien Jung ve los peligros de aceptar lo que trae miedo y horror al ego, el viaje de Jung en Liber Novus sugiere que éste es precisamente el camino hacia la individuación.

El "caos", en el sentido de una confrontación desorganizada y desorganizada con las profundidades del alma y del mundo, juega un papel importante en El Libro Rojo. Jung hizo un estudio de Zaratustra de Nietzsche en 1914 (RB Intro 202b, RE 30), y probablemente se inspiró en el aforismo de Zaratustra de que "hay que tener caos para dar a luz a una estrella danzante". 6 "Allí, en el remolino En el caos", escribe Jung, "habita la eterna maravilla...

El hombre no sólo pertenece a un mundo ordenado, sino que también pertenece al mundo maravilloso de su alma. En consecuencia, debes hacer que tu mundo ordenado

Machine Translated by Google



horrible" (RB 264a, RE 229). A medida que avanza El Libro Rojo , Jung habla de su propio descenso al caos:

> Todo dentro de mí está en completo desorden. Las cosas se están poniendo serias y el caos se acerca. ¿Es este el fondo definitivo? ¿Es el caos también una base?
> Si tan solo no existieran estas terribles olas. Todo se rompe como olas negras.
>
> (RB 298a, RE 348)

El descenso al caos es peligroso, pero también produce grandes recompensas: "Si se abre el caos, surge también la magia" (RB 314b, RE 404). El caos psíquico está más allá de la lógica, la razón, las expectativas y el control:

> Si uno ha hecho lo mejor que ha podido para dirigir el carro y luego se da cuenta de que otro más grande en realidad lo está dirigiendo, entonces se produce una operación mágica. No se puede decir cuál será el efecto de la magia, ya que nadie puede saberlo de antemano porque lo mágico no tiene ley, ocurre sin reglas y por casualidad, por así decirlo.
>
> (RB 314b, RE 405)

El "otro mayor" del que habla Jung podría considerarse equivalente a los dioses, los arquetipos, el inconsciente colectivo y especialmente el "Yo" que Jung contrastaría más tarde con el ego consciente y racional.

El guía de Jung, Filemón, enseña que "el caos… no tiene medida y es absolutamente ilimitado, para el cual la justicia y la injusticia, la indulgencia y la severidad, la paciencia y la ira, el amor y el odio, no son nada" (RB 350b, RE 523). El caos, para usar la frase de Nietzsche, está "más allá del bien y del mal", pero a pesar de esto, o incluso debido a esto, entra en la esencia de lo divino: "El único ojo de la Divinidad es ciego, el único oído de la Divinidad es ciego. es sordo, el orden de su ser está atravesado por el caos" (RB 231b, cursiva de Jung, RE 126).

Con su encuentro con la alquimia oriental en 1928 (RB 360, RE 555),7 y luego con la alquimia europea en la década de 1930, Jung descubrió una tradición que respaldaba su visión de que el encuentro con el caos es fundamental para el desarrollo y la individuación de la psique. . Jung vio los esfuerzos de los alquimistas por crear oro como un símbolo de su búsqueda para transformar el alma del adepto, y vio la equivalencia de la prima materia con el "caos" como una verificación de su visión de que el caos es el ingrediente fundamental de la transformación psicológica. Los alquimistas europeos hablaban de las "aguas caóticas", que sirvieron de materia prima para la creación (CW 14, § 183) antes de la separación de los opuestos simbolizada por el "firmamento". Jung entendió que los alquimistas sostenían que toda transformación material y curación psíquica surge a través del caos, citando al alquimista Dorn sobre los efectos desintegradores, pero reintegradores, del desorden:

> El hombre es colocado por Dios en el horno de la tribulación, y como el compuesto hermético, es atormentado largamente por toda clase de apuros, diversas calamidades,

Machine Translated by Google



> ansiedades, hasta que muera al viejo Adán y a la carne y resucite como en verdad un hombre nuevo.
>
> (OC 14, p. 353, n. 70)

Para Jung, el significado psicológico de tal "transformación por el caos" es una confrontación con el inconsciente personal y, además, colectivo.
Si bien un encuentro con el inconsciente colectivo puede tener un efecto desintegrador sobre el ego, en medio del caos del inconsciente existe una fuente de unidad, simbolizada en alquimia por un globo (CW 14, p. 364, n. 393). , que proporciona las semillas para una mayor integración del Ser (OC 12, § 96).

La noción de que el caos desempeña un papel fundamental en todas las formas de creatividad y cambio es un tema destacado en la Cabalá, que fue una importante fuente espiritual y fundamento de la alquimia occidental. Por ejemplo, el cabalista Joseph Ben Shalom de Barcelona (c.1300) sostuvo que no hay creación, alteración o cambio en el que el abismo de la nada no se haga visible, al menos por "un momento fugaz".8 A finales de Durante su vida, Jung celebró su descubrimiento de que en el siglo XVI el cabalista Isaac Luria había introducido los símbolos de Shevirat ha-Kelim, la Rotura de las Vasijas, y Tikkun ha-Olam, la Restauración del Mundo.9 Estos símbolos expresan la noción de que cada una de las estructuras de Dios, del mundo y del yo debe ser rota y una parte del "caos original" reintroducida para que haya una restauración creativa y una enmienda del mundo y del alma del individuo.

La idea de un "caos irracional" como condición previa para la transformación, el renacimiento y la creatividad tampoco está exenta de peligros, y probablemente fue un factor en el optimismo inicial de Jung con respecto al Estado nazi. En una entrevista realizada el 26 de diciembre de 1969 y que Richard Noll cita de los Archivos Biográficos de Jung, Jolande Jacobi relata:

> Su idea [sobre el movimiento nazi] era que el caos da origen al bien o a algo valioso. Así, en el movimiento alemán vio una precondición caótica (podríamos decir) para el nacimiento de un nuevo mundo.10

## "Capítulo IV: El desierto", RB 235–36, RE 141–43

Jung analiza los polos de retirarse y relacionarse con sus semejantes como caminos hacia el alma. Dice que al alejarse de los hombres y de las cosas, se identificó totalmente con sus pensamientos y luego descubrió que necesitaba distanciarse aún más de ellos. En el proceso, su alma se convirtió en un desierto virtual, y al dirigir su energía creativa hacia este desierto, descubrió que su alma reverdecería y daría "frutos maravillosos" (RB 236a, RE 141). Presumiblemente, esto es una referencia al proceso de "imaginación activa" que Jung desarrolló durante el período del Libro Rojo, un proceso que comienza con una observación pasiva de imágenes, escenas y figuras a medida que emergen a la conciencia desde el inconsciente, y es se completa a través del compromiso activo con ellos que, como veremos, es el modus operandi de Jung en el Liber Secundus.

Machine Translated by Google



Jung, por supuesto, no fue el primero en retirarse a un desierto real o imaginario como medios de transformación espiritual. En Zaratustra de Nietzsche leemos:

> En el desierto más solitario… ocurre la segunda metamorfosis: aquí el espíritu se convierte en un león que conquistará su libertad y será dueño de su propio desierto. Aquí busca a su último amo: quiere luchar contra él y su último dios; para obtener la victoria final quiere luchar con el gran dragón.11

Según Jung, uno se sentirá tentado a regresar pronto al mundo de las cosas, los hombres y los pensamientos, pero debe abstenerse de hacerlo. Sólo después de haber descubierto su alma se puede vivir en armonía con los hombres, los pensamientos y las cosas, y evitar ser su esclavo o tonto. Los antiguos que se retiraron a la soledad encontraron un mundo de símbolos, una "abundancia de visiones" (RB 236a, b, RE 143). Si bien para los antiguos era más fácil "vivir sus símbolos" ya que el mundo "aún no se había vuelto real para ellos" (RB 236a, RE 143), Jung pronto se embarcará en una forma moderna de retiro a la soledad visionaria.

## Sobre el poder creativo del lenguaje

Al final de este capítulo, Jung comenta sobre el papel del lenguaje en el descubrimiento del alma y el poder constructivo o creativo de las palabras: "Cuando dices que el lugar del alma no lo es, entonces no lo es. Pero si dices que lo es, entonces lo es" (RB 236b, RE 143). Señala que los antiguos consideraban la palabra como un acto creativo. El lector contemporáneo notará que ésta no es sólo una idea antigua, sino también posmoderna. Jung considerará la teoría constructiva del lenguaje más adelante en El Libro Rojo, pero será más ambiguo en su evaluación de la misma.

Jung luego nos dice que las palabras "más antiguas y verdaderas" son aquellas "que oscilan entre el sinsentido y el significado supremo" (RB 236b, RE 143). Se podría agregar que tal oscilación también es cierta para las palabras más nuevas (por ejemplo, las del poeta que presionan contra los límites de los sentidos), y de hecho Jung sostiene que las palabras e imágenes de los antiguos "muestran el camino de lo que es". por venir" (RB 236b, RE 143). Podríamos decir que los márgenes del "sentido" se mueven a medida que pasa el tiempo, por lo que cada generación debe producir literatura, metáforas y teorías que crucen los márgenes entre el sentido y el sinsentido en la búsqueda del alma y el significado. En el proceso, el lenguaje se enfrenta a la frontera entre lo que Jung llama aquí lo "verdadero" y lo que el psicoanalista Jacques Lacan llamó lo "real". Para alcanzar el espíritu de las profundidades es necesario escapar del "discurso dominante" de la época. Si bien esto tal vez pueda lograrse fuera del lenguaje,12 por ejemplo, en experiencias de lo numinoso y en el trauma y el sufrimiento, también puede señalarse dentro del lenguaje, a través de palabras que rayan en lo absurdo y, por lo tanto, escapan de los grilletes de lo aceptado. significado. Podríamos decir que en El Libro Rojo, Jung está luchando por hacer justamente esto: decir tonterías que nos lleven a un nuevo sentido, uno que es a la vez antiguo (apuntando hacia atrás a los gnósticos) y contemporáneo (apuntando hacia un nuevo hombre y Dios).

Machine Translated by Google



Sobre intenciones

Jung continúa acercándose y luchando con su alma, llegando a “una maleza de duda, confusión y desprecio” (RB 236b, RE 143). Se siente pobre, vacío, sediento y débil, como si estuviera en un desierto, y desea estar cerca de su alma para poder “sentir el soplo de [su] presencia animadora” (RB 236b, RE 144 ). El alma de Jung le reprende por su falta de paciencia y, además, por sus deseos e intenciones. Su alma pregunta: "¿Aún no sabes que el camino a la verdad está abierto sólo para aquellos sin intenciones?" (RB 236b, RE 144). Aquí se recuerda la paradoja budista de que la iluminación sólo llega cuando uno no la busca, y la máxima de Nietzsche de que “quien busca, se pierde fácilmente”. 13 Jung responde que un verdadero compromiso con la vida sería “crecer como un árbol”. que... no conoce su ley” (RB 236b, RE 144), añadiendo que las intenciones son en realidad contrarias a la vida. Cuando tenemos una intención, suponemos que de alguna manera podemos saber de antemano la dirección de la luz, la verdad y el alma, pero al hacerlo erramos completamente el blanco. Aquí Jung está sentando las bases para su crítica del ego consciente y su teoría del Yo. Como afirmará más adelante, el individuo individualizado o autorrealizado es aquel que piensa, siente y actúa desde un centro de su psique que está guiado por el ego consciente, pero que no se origina en él. Si quedamos demasiado atrapados en nuestros planes e intenciones, estaremos ciegos a las experiencias y oportunidades que provienen del "otro", es decir, del mundo exterior y, especialmente, del inconsciente.

En Los Libros Negros, en un pasaje que no fue reproducido en El Libro Rojo, Jung escribe: “Yo no actúo. Actúa a través de mí. Espero” (BB 4-2125).

Unidad en la diferencia: sobre las figuras internas de Jung

El alma de Jung le advierte que no escribe para alimentar su vanidad sino para entablar un diálogo genuino con ella. Jung nos dice que ahora, en su “vigésima quinta noche en el desierto” (RB 237a, RE 145), su alma ha despertado y ya no es una entidad sombría, sino alguien que puede acercarse a él como una entidad independiente y separada. ser. Sin embargo, Jung había declarado anteriormente que todo lo que dice su alma es también su propio pensamiento (RB, p. 236b). Surge la pregunta de cómo Jung puede considerar su alma, y cada una de las otras figuras que encontrará en El Libro Rojo, como entidades separadas que pueden desafiarlo, instruirlo y aconsejarlo. ¿No son simplemente aspectos de su propia psique? ¿Es el yo singular y unificado, o es un coro de voces y personalidades distintas? ¿Hasta qué punto es ésta una cuestión exclusiva de Jung? ¿Está Jung describiendo experiencias de “disociación”, aquí y en Memorias, Sueños, Reflexiones, cuando habla específicamente de tener dos personalidades cuando era niño (MDR, p. 45), y si es así, tales experiencias disociativas son necesariamente patológicas?14 Además ¿No somos todos “personalidades múltiples” y es incluso posible alcanzar un Yo unificado? No resolveremos estas cuestiones aquí, pero debemos señalar que el propio Jung sostuvo que una tarea importante de la individuación es precisamente unificar las voces dispares de nuestra psique, in complexio oppositorum.

Machine Translated by Google



La cuestión de la "unidad en la diferencia" no es sólo un problema de psicología, sino también una cuestión filosófica fundamental que se manifiesta en la concepción de lo divino que tiene la humanidad. Para la Iglesia cristiana, es el misterio básico de la teología: la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Para los hindúes, es la lucha por reconciliar el politeísmo de su mitología y religión popular con la unidad singular de Brahman; para los cabalistas, es la tarea de unir las dispares Sefirot (aspectos de Dios) y Partzufim (rostros de Dios) con una fe radicalmente monoteísta. Se podría decir que cada uno de estos dilemas teológicos complementa y refleja la naturaleza dividida pero unitaria de la personalidad humana.

### Sobre la ingenuidad

El capítulo IV concluye con una oda a la ingenuidad y un rechazo a la "astucia" que caracteriza el "espíritu de este tiempo". La sabiduría, nos dice Jung, es en sí misma ingenua. Esto se debe a que "la astucia va unida a la intención".
(RB 237a, RE 146) y como hemos visto, la verdad, la vida y la sabiduría son bastante ajenas a la intención y al ego. Sin embargo, Jung no quiere abandonar la inteligencia por la necedad ingenua, ya que sostiene que sólo combinando las dos, convirtiéndose en "tontos inteligentes" (RB 237a, RE 146), es posible acercarse al "significado supremo". Aquí tenemos otra de las paradojas del Libro Rojo y la coincidentia oppositorum.
Se puede decir mucho sobre la integración de la astucia con la tontería. Clínicamente, es imperativo que seamos inteligentes e ingenuos con nuestros pacientes. Al escuchar su material debemos ser astutos y analíticos, pero también debemos permitirnos ser abiertos y sencillos e incluso dejarnos engañar en ocasiones, porque si siempre nos cuidamos de no ser engañados e insistimos en no ser nunca tontos, es posible que no logremos abrirnos a los demás de una manera que les permita compartir sus mundos internos.

## "Capítulo V: Descenso a los infiernos en el futuro", RB 237–40, RE 146-56

### Asombro Divino

Jung desciende más profundamente en su propia oscuridad, su espíritu permanece atormentado y se siente víctima de su propio pensamiento. "¿Cuándo podré ordenar que mi pensamiento esté en silencio, de modo que mis pensamientos, esos perros rebeldes, se pongan de pie?" (RB 238a, RE 148). Se lamenta de que sus pensamientos aullantes le impidan captar claramente el rostro de su alma y escuchar su voz. Jung siente que se está ahogando con su propio conocimiento y suplica protección contra la "serpiente del juicio" (RB 238a, RE 149). Aquí somos testigos de una de las primeras de las muchas diatribas del Libro Rojo de Jung contra la ciencia: "Mantenla alejada de mí, ciencia, ese conocedor inteligente, ese mal maestro de prisión que ata el alma y la aprisiona en una celda sin luz" (RB 238a, RE 149). Está claro que Jung opina que todo su pensamiento y juicio, todo su conocimiento psiquiátrico, será inútil.

Machine Translated by Google



a él en su “noche oscura del alma”. Más bien desea “persistir en el asombro divino” (göttlicher Fassungslosigkeit) (RB 238a, RE 149), y sólo en ese estado de ánimo, desde esa perspectiva, podrá contemplar las maravillas y la luz de su alma. En términos de Rudolph Otto15, Jung busca una experiencia numinosa, una experiencia del mysterium, ese éxtasis temible pero fascinante e inspirador de sobrecogimiento que lo eleva a uno de la desesperación de lo cotidiano y le permite experimentar a uno mismo y al mundo bañados en la oscuridad. del terror y/o la luz del asombro, el asombro y la afirmación espiritual.

## locura divina

Jung retoma sus reflexiones sobre la locura y la búsqueda del alma. Dice a sus futuros lectores: “Es incuestionable: si entras en el mundo del alma, eres como un loco, y un médico te consideraría enfermo” (RB 238a, RE 150). Jung se vincula a una tradición que considera ciertas formas de locura como una visita divina, afirmando que existe una “locura divina [göttlichen Wahnsinn] que no es otra cosa que la dominación del espíritu de este tiempo a través del espíritu de las profundidades” ( RB 238b, RE 150). La noción de “locura divina” tiene una historia venerable, ya que fue descrita en el Fedro de Platón y la Eneida de Virgilio.

Nietzsche sostenía que “siempre hay alguna razón en la locura”,16 y le pregunta a Zaratustra: “¿Quieres seguir el camino de tu aflicción, que es el camino hacia ti mismo?”17. La idea de Jung aquí es que es

sólo mediante desafiando lo que nuestro tiempo considera razonable, comprensible y verdadero, se obtiene acceso a la propia alma y a una intuición de Dios. Como hemos visto, si queremos alcanzar lo divino, la “realidad” del “discurso dominante” debe dejarse de lado en favor de una experiencia que inicialmente parece fantástica, loca y sin sentido. Jung asocia esta realidad divina con el caos, lo irracional, la vida y la imaginación. El propio Jung encuentra difíciles estas ideas y en un momento del Libro Rojo afirma: “No quiero ser divino sino razonable” (RB 291a, RE 327). Sin embargo, Jung opina que el “asombro divino” (RB 238a, RE 149) que busca para hacer florecer su desierto también resultará en locura. Una religión, es decir, el cristianismo contemporáneo, que carece de locura, carece de vida divina, pero quien entra en esa vida, que entra en el reino del alma, sería considerado loco, no sólo por un médico sino también por él mismo.

El problema de la locura impregna El Libro Rojo e incita al lector a formular una serie de preguntas. ¿Era Jung verdaderamente psicótico o al borde de la psicosis, como afirmó más tarde? ¿O es la “psicosis” de Jung simplemente un recurso literario, o tal vez incluso una presunción, un esfuerzo inflado por dotarse del imprimatur de la “locura divina”, el sello de la profecía o las credenciales de un sabio espiritual? ¿Es el método de “imaginación activa” de Jung en El Libro Rojo, en el que varias figuras espirituales y míticas aparecen y dialogan con Jung, un medio genuino de autodescubrimiento o, como ha sugerido Wolgang Giegerich, una “simulación de una representación auténtica”?

Machine Translated by Google



de un proceso inconsciente'"18 y, de ser así, ¿se aplica esto de alguna manera a la imaginación activa en general y pone en duda el uso de esta técnica?

Shamdasani escribe que Jung opinaba que, en comparación con la imaginación activa, "los sueños eran expresiones inferiores de contenidos inconscientes" (BB Intro 1-54). El hecho de que Jung tuviera un libro de sueños aparte entre 1917 y 1925 (cf. CW8) sugiere que sus imaginaciones y visiones activas en Los Libros Negros eran en gran medida independientes de sus sueños. La noción de que los sueños son expresiones inferiores de contenidos inconscientes refuerza la importancia de sus visiones del Libro Rojo . Sin embargo, se puede argumentar que los sueños dan un paso superior al inconsciente, ya que son espontáneos y en gran medida no están contaminados por procesos conscientes.

Un problema para entender las visiones de Jung como un producto auténtico del inconsciente colectivo es que muchas de las figuras y temas contenidos en ellas parecen reflejar las lecturas de Jung durante el período de composición del Libro Rojo . Mientras que en los Libros negros Jung se refirió a su obra su "inconsciente escrito" (BB 5-233), Shamdasani nos informa que durante el período de los Libros Negros (antes de la creación del Libro Rojo) Jung reunió una vasta biblioteca privada de obras sobre religión, folklore y mitología (BB Intro 1-13). , y reconoce que "algunas de las figuras y concepciones derivaban directamente de sus lecturas" (BB Intro 1-24). Como dice descortésmente Giegerich: "Durante largos períodos, el libro parece ser muy parecido a una recapitulación subjetiva de lo que uno podría encontrar en los libros de texto de fenomenología religiosa y mitológica". 19 Volveré a este problema más adelante, donde argumentaré que la cuestión de "aprendizaje" frente a una "representación auténtica del inconsciente" no da como resultado una proposición de uno u otro.

El propio Jung dice que superó su "locura" cuando, después de haber sido atrapado por el "espíritu de este tiempo", fue vencido por el "espíritu de las profundidades" (RB 238b, RE 150). Presumiblemente, no fue simplemente una inmersión en el inconsciente sino más bien la capacidad de Jung de experimentar, contener, transformar y ser transformado por el influjo del espíritu de las profundidades lo que le permitió superar su locura y experimentar su propia renovación creativa. Nietzsche había hablado, en sus primeros escritos, de la necesidad de que el espíritu apolíneo (racional) contuviera el influjo de impulsos dionisíacos en la producción de un hombre superior y creativo. Para Jung, este proceso debe ir más allá de la contención hacia una dialéctica que produzca una transformación simbólica. Esta dialéctica es evidente en la alteración e interacción entre la experiencia visionaria y la reflexión racional que ocurre a lo largo del Liber Novus, lo que los traductores del Libro Rojo llaman las capas descriptivas y conceptuales del texto (RB 222, RE 97). Es precisamente esta dialéctica la que en última instancia produjo el corpus teórico del propio Jung.

Años después de terminar su trabajo en El Libro Rojo, Jung, en Mysterium Coniunctionis (1955-56), comentó sobre la diferencia entre una psicosis "anticipada" y "real". Vale la pena citar sus comentarios en detalle, ya que son totalmente pertinentes a sus experiencias en el Libro Rojo :

> hay una enorme diferencia entre una psicosis anticipada y una real, pero la diferencia no siempre se percibe claramente y esto da lugar

Machine Translated by Google



> a la incertidumbre o incluso a un ataque de pánico. A diferencia de una psicosis real, que llega a uno y lo inunda con fantasías incontrolables que irrumpen desde el inconsciente, la actitud de juzgar implica una participación voluntaria en esos procesos de fantasía... El propósito declarado de esta participación es integrar las declaraciones del inconsciente, asimilar su contenido compensatorio, y con ello producen un significado total que es el único que hace que la vida valga la pena ser vivida y, para no pocas personas, sea posible. La razón por la que la implicación se parece mucho a una psicosis es que el paciente está integrando el mismo material de fantasía del que es víctima el loco porque no puede integrarlo y es devorado por él.
>
> (OC 14, § 756)20

Parte de la dificultad de la locura divina es que contrasta marcadamente con la profunda tranquilidad que a menudo se asocia con una experiencia de Dios. De hecho, el propio Jung afirma:

> Todo hombre tiene un lugar tranquilo en su alma, donde todo es evidente y fácilmente explicable, un lugar donde le gusta retirarse de las confusas posibilidades de la vida, porque allí todo es simple y claro, con un propósito manifiesto y limitado.
>
> (RB 295b, RE 339)

Se podría suponer que este "lugar tranquilo" es el objetivo de la práctica espiritual en ciertas formas de meditación tanto oriental como occidental. Sin embargo, como hemos visto, tal tranquilidad puede excluir el mismo "caos" que Jung entiende como el origen de la fantasía creativa y el vehículo hacia las profundidades del alma. Jung nos dice que si los muros del lugar tranquilo de un hombre se rompen "la abrumadora corriente del caos se inundará" (RB 295b–296a, RE 340), surgirá la sinrazón y se necesitará magia (RB 314a, RE 403). . Para Jung, la locura divina produce una "verdad irracional" que surge del caos y rompe las ataduras del pensamiento y el discurso convencionales (RB 295a, RE 338). Sus opiniones sobre la locura son premonitorias del rechazo posmoderno de la "realidad" tal como la definen la "práctica común y el consentimiento".

En El Libro Rojo, el alma de Jung le dice:

> Querías aceptarlo todo. Así que acepta también la locura. Deja que la luz de tu locura brille y de repente amanecerá sobre ti. La locura no es para despreciarla ni para temerla, sino que hay que darle vida.
>
> (RB 298a, RE 348)

Para Jung:

> La locura es una forma especial del espíritu y se adhiere a todas las enseñanzas y filosofías, pero aún más a la vida cotidiana, ya que la vida misma está llena de locura y, en el fondo, es completamente ilógica. El hombre se esfuerza por llegar a la razón sólo para poder

Machine Translated by Google



> establecer reglas para sí mismo. La vida misma no tiene reglas. Ése es su misterio y su ley desconocida. Lo que llamas conocimiento es un intento de imponer algo comprensible a la vida.
>
> (RB 298a, RE 348)

Sin embargo, Jung no descansa en una "locura" que sigue siendo desorganizada y caótica. Al final de El Libro Rojo escribe que, de hecho, estuvo luchando contra la locura durante el período de su redacción:

> Para el observador superficial, esto parecerá una locura. También se habría convertido en uno si no hubiera podido absorber la fuerza abrumadora de las experiencias originales. Con la ayuda de la alquimia, finalmente pude organizarlos en un todo.
>
> (RB 360, RE 555)

Así, para Jung, al menos después de su encuentro con la alquimia, la locura y el caos se convirtieron en un polo de una dialéctica que se complementa con la totalidad y la comprensión. En términos alquímicos, solve se complementa con coagulum, y en el lenguaje de la Cabalá, la Shevirah, la "rotura de los vasos" (en la que el orden del yo y de Dios se rompe y el caos original de la creación reaparece), Le sigue Tikkun, el proceso restaurativo en el que el yo y el mundo se reorganizan en un todo (divino).

## El origen del significado

Jung escribe que una nueva vida se desarrolla a partir de una mezcla de "profundidades y superficies" (RB 239a, RE 152). Sin embargo, esta vida no proviene de eventos del mundo externo, sino que es un cambio que ocurre dentro del individuo. En efecto, se trata de un cambio que sólo es perceptible desde dentro, ya que implica una resignificación de los acontecimientos por parte del sujeto humano: "Los acontecimientos no significan nada, sólo significan en nosotros. Creamos el significado de los eventos. El significado es y siempre fue artificial. Nosotros lo logramos" (RB 239a, RE 152). Más,

> Los significados que se suceden no están en las cosas, sino en vosotros, que estáis sujetos a muchos cambios, en la medida en que participáis en la vida. Las cosas también cambian, pero no lo notas si no cambias. Pero si cambias el semblante del mundo se altera.
>
> (RB 273b, RE 262)

En los "Siete Sermones a los Muertos", leemos, "no debes olvidar que el Pleroma [la totalidad del ser y el no ser] no tiene cualidades. Estos los creamos mediante el pensamiento" (RB 348a, RE 513).

Sin embargo, estos pronunciamientos constructivistas bastante claros no concuerdan muy bien con las ideas posteriores de Jung sobre el inconsciente colectivo. Esto es porque

Machine Translated by Google



Los “arquetipos” junguianos producen significados transindividuales e incluso transculturales que son traídos al mundo por una psique colectiva y objetiva, en contraposición a una psique individual o existencial. Jung expresó este punto de vista en su monografía de 1934, Arquetipos del inconsciente colectivo, donde escribió que si bien asumimos que el significado de las cosas lo asignamos nosotros mismos, estos significados se basan en última instancia en formas arquetípicas primordiales (CW 9i, § 68). . Más,

> Las formas que utilizamos para asignar significado son categorías históricas que se remontan a la noche de los tiempos, un hecho que no tomamos suficientemente en cuenta. Las interpretaciones hacen uso de ciertas matrices lingüísticas que a su vez se derivan de imágenes primordiales... en todas partes nos encontramos confrontados con la historia del lenguaje, con imágenes y motivos que nos llevan directamente al maravilloso mundo primitivo.
>
> (CW 9i, § 67)

En El Libro Rojo, Jung da voz a una visión más equilibrada de los orígenes del significado cuando dice que "el significado de los acontecimientos es el significado supremo" y que este significado no reside ni en los acontecimientos ni en el alma, sino que es más bien "el Dios que se encuentra entre los acontecimientos". y el alma” (RB 239a, RE 152), un Dios que es mediador y puente, presumiblemente entre lo objetivo y lo subjetivo (RB 239a, RE 152), y entre lo sin sentido y lo significativo. Jung opina aquí que Dios es el acto de significación que hace significativo a un cosmos arbitrario e inherentemente sin sentido. Si bien a veces en El Libro Rojo Jung sostiene que el mundo en sí mismo no tiene sentido y que es la psique la que le proporciona significado, en última instancia adopta una visión dialéctica en la que el significado surge de una interacción entre la psique y el mundo.

Con el beneficio de El Libro Rojo podríamos inclinarnos a la opinión de que los significados arquetípicos de Jung son conceptos iridiscentes que se encuentran en la cúspide entre lo subjetivo y lo objetivo. Las preguntas sobre subjetivo versus objetivo podrían responderse mejor con una respuesta de ambos o ninguno. Quizás abrazar esta ambigüedad sea un camino hacia la sabiduría y el descubrimiento de la propia alma. Una vez más, la coincidencia de actitudes e ideas opuestas se convierte en un tema principal, si no el tema principal, en El Libro Rojo.

## Lo significativo y lo absurdo

Una dialéctica similar es evidente en la discusión de Jung sobre el significado y el absurdo. Mientras que en El Libro Rojo el descenso a las “profundidades” se identifica principalmente con el caos, la locura, “lo espantoso y la crueldad” (RB 238b, RE 151), en la obra posterior de Jung el inconsciente colectivo también se ve como una fuente de abundante significado. Desde este último punto de vista, el individuo no es simplemente arrojado a un mundo sin sentido a partir del cual debe crear significado, sino que es más bien el heredero de una vasta tradición de significados o arquetipos colectivos que residen en las profundidades de su propia psique. En la formulación posterior de Jung, a medida que el Yo se desarrolla en la segunda mitad

Machine Translated by Google



de la vida, el ego se compensa mediante la asimilación de arquetipos que dan sentido a la vida y lo completan. Si bien en El Libro Rojo Jung aún no había llegado a una formulación clara de este problema, hemos visto que al sostener que el significado supremo es una coincidencia de absurdo y significado, El Libro Rojo proporciona un vehículo para integrar estos dos puntos de vista. . La sabiduría reside en comprender que tanto la vida como el mundo son profundamente absurdos e infinitamente significativos.

De hecho, el significado depende de la falta de significado y viceversa, ya que se puede argumentar que el mayor significado potencial surge, no en un mundo que está lleno de significado y significado desde el principio, sino más bien en uno que, al menos a primera vista, está lleno de significado. , casi completamente caótico, sin sentido y absurdo. Porque es en un mundo tan (casi) sin sentido donde la lucha por encontrar o forjar significado tiene la mayor importancia y, por tanto, da más frutos. Así como el coraje y la compasión encuentran su máxima expresión en circunstancias terribles y amenazantes,21 el significado alcanza su mayor significado en el contexto de un mundo que parece estar desprovisto de todo sentido. Jung escribe que lo absurdo es el contraste de fondo contra el cual se puede percibir el significado, y que el significado se observa mejor cuando de repente se revela una luz significativa contra una cortina de oscuridad sin sentido (RB 242a, RE 162-63). Podríamos agregar que lo contrario también es cierto: el mundo parece más caótico y absurdo cuando de repente nos arrebatan algo muy significativo, como un ser querido. Aquí debemos notar que el libro del Génesis no habla de un mundo eternamente significativo, sino uno que Dios forjó a partir del caos vacío, el tohu v' bohu, que precedió a la introducción de la luz (Génesis 1:2). Como hemos visto para Jung, el "significado supremo" depende de un caos original y es una mezcla de significado y absurdo.

## Sobre la muerte del héroe

Jung introduce un tema que volverá varias veces en El Libro Rojo y que desarrollará en el próximo capítulo, "El asesinato del héroe". Habla de su propia participación en este asesinato, de la culpa que pesa sobre sus manos y, sin embargo, de la necesidad de que este asesinato tenga lugar. Es imperativo que el héroe muera si el individuo quiere encontrar su propio camino, su propio significado; porque mientras uno está poseído por un héroe, el significado es externo a uno mismo. Como declaró Zaratustra: "Compañeros, el creador no busca cadáveres, ni rebaños ni creyentes. El creador busca compañeros creadores: aquellos que escriben nuevos valores en nuevas tablillas". 22 Uno podría pensar que para Jung el héroe debe ser asesinado para que uno pueda convertirse en un héroe para sí mismo. Pero Jung lleva esta idea un paso más allá y declara que en lugar de asesinar a su noble, valiente y valiente hermano, los hombres deberían sacrificar al héroe que hay en sí mismos, destruyendo toda pretensión de una fuente heroica de significado y valor absolutos. Lo que debe sacrificarse es la opinión de que ciertas cosas son buenas, ciertos actos son necesarios y que ciertas metas deben alcanzarse (RB 240a, RE 156). En nuestro tiempo, dice Jung, la fuente heroica de valor es un gobernante principesco que ha logrado entrar en nosotros y que, como "espíritu de este tiempo", un espíritu de razón y ciencia, ha llegado

Machine Translated by Google



trajo un bien inconmensurable y “hombres fascinados con un placer increíble” (RB 240a, RE 155). Sin embargo, este gobernante está asociado con un culto a la conciencia y la elevación del ego, cada uno de los cuales debe ser cuestionado radicalmente, si no “asesinado”, dentro de uno mismo.

La visión que Jung tiene del héroe en El Libro Rojo está en desacuerdo con su comprensión del héroe en sus obras anteriores (e incluso en algunas de sus últimas) y, hasta cierto punto, como veremos, incluso está en desacuerdo con el tema aparente de ciertas pinturas que adornan el Liber Secundus. En Transformaciones y símbolos de la libido, Jung entendió al héroe como un símbolo de la identificación del individuo con las fuerzas regresivas del inconsciente que luchan por retener la fusión del ego con la madre y de sus esfuerzos por superarlas (CW B, § 585; cf. .CW 5, § 575). De hecho, en Transformaciones, la separación y liberación del héroe de la madre es la clave para comprender tanto la mitología como el proceso de desarrollo humano,23 y en esa obra Jung adopta una especie de “ideal heroico”. El Libro Rojo, sin embargo, es, como lo ha dicho John Beebe, “una obra posheroica”, donde el ideal del héroe es criticado y abandonado.24 Jung a menudo identificó al héroe con el ego, y aunque en su obra posterior, Aunque no hubiera tolerado la completa desaparición del ego, ciertamente sospechaba (como lo hace aquí en El Libro Rojo) del dominio del ego sobre la psique. Cuando examinemos las pinturas del Libro Rojo de Jung sobre Atmavictu y su joven defensor (RB Images, p. 117, p. 119, p. 123), veremos que después del asesinato del héroe, éste resurge con una actitud más templada. forma que entrega una parte de su control a los poderes del inframundo.

## “Capítulo VI: División del Espíritu”, RB 240–41, RE 156–60

### La bestia rapaz interior

La búsqueda de Jung de su alma continúa con un descenso al inframundo. Informa que “viajar por el infierno significa convertirse uno mismo en el infierno” (RB 240b, RE 156), y relata que ha cambiado su humanidad por una “forma animal monstruosa” y ya no puede reconocerse a sí mismo. Anticipándose a la autocrítica despiadada que se impondrá a sí mismo en los Escrutinios, Jung escribe: "Quizás me atrapo en el autoengaño y en las tonterías, y soy un sinvergüenza que se sonríe en el espejo, un tonto en mi propia locura". (RB 241a, RE 158). Nuevamente, Jung se enfrenta al "espíritu de las profundidades" que le pide que mantenga la calma, a lo que Jung objeta que un espíritu que "derrocó a los dioses poderosos que más significan para nosotros" (RB 240a, RE 157) no puede hacer tal demanda. .

Jung se encuentra transformado en una “bestia rapaz” (RB 241b, RE 159), que lleva dentro de sí el asesinato y la guerra. Jung está en conflicto consigo mismo, ya que es a la vez “el asesino y el asesinado” (RB 241b, RE 159). Le entretiene cometer asesinato y teme a la muerte. La transformación de Jung en el infierno en un asesino, un loco y una bestia recuerda la afirmación de Goethe de que nunca se había topado con un crimen que no podía imaginarse cometiendo. Por

Machine Translated by Google



Sumergiéndonos, al menos en el nivel de la fantasía, en el lado más repugnante del espíritu humano, no sólo nos preparamos para recuperar nuestra propia sombra, sino que quizás también ampliamos nuestra capacidad de empatizar con esas almas desafortunadas (tanto víctimas como perpetradoras). para quienes el asesinato, la violación y otros crímenes atroces son una realidad y no sólo una fantasía. Como veremos, Jung opina que tales "criminales" son la expresión abierta de lo que está presente de manera encubierta en él (y en todos).

## Otro mundo

Jung se enfurece contra su alma mientras debate con ella la cuestión de si la luz de su alma es de este o de otro mundo. Jung dice indignado que no conoce otro mundo que éste, a lo que su alma responde: "¿No debería existir porque no sabes nada de él?" (RB 240b, RE 157). Resulta que el argumento es una "guerra civil" (RB 241a, RE 159) dentro del propio Jung, ya que el alma de Jung le informa que es ella quien le da a Jung sus palabras. Jung permanece indignado y le dice a su alma que ella se había "puesto la máscara de un Dios", pero que ahora lleva "la máscara de un diablo" (RB 241a, RE 158).

El debate de Jung con su alma sobre la posibilidad de "otro mundo" se refleja más tarde en su teoría de los arquetipos, que, según él, eran similares a las formas platónicas, pero que sólo se conocen a través de sus efectos en la experiencia humana mundana.
A lo largo de su carrera, Jung mostrará una ambivalencia acerca de las declaraciones "metafísicas" sobre "otro mundo". Si bien generalmente sostuvo que, como científico empírico, no tenía ninguna garantía para hacerlos, en ocasiones sugiere la posibilidad de un orden que trasciende el marco causal de la ciencia (CW 8, pp. 404-15, 417-519).

## Contradicciones textuales

No podemos analizar este material (y gran parte del material del Libro Rojo) sin vernos envueltos en una serie de contradicciones textuales y otras dificultades. Por ejemplo, Jung dice que es el "espíritu de las profundidades" el que
derrocó a los Dioses (RB 240b, RE 160) y que "El Dios se enferma si
sobrepasa la altura del cenit" (RB 241b, RE 160), mientras que más adelante, en El Libro Rojo , culpa directamente de la enfermedad de Dios a la "ciencia", que Jung asocia con el "espíritu de este tiempo". A lo largo de El Libro Rojo, Jung lucha con sentimientos, intuiciones e ideas contradictorias; en una obra de este tipo
difícilmente podemos esperar que presente un punto de vista coherente. De hecho, más tarde nos dirá que su "innovación" en El Libro Rojo es la unión de los opuestos (RB 319a, RE 419), y proporcionará a sus lectores ejemplos de
verdades que sólo pueden expresarse en términos contradictorios (RB, 304b, 314a, RE 371, 403). Aquí uno recuerda la "Canción de mí mismo" de Walt Whitman, donde el poeta escribe: "¿ Me contradigo? Muy bien entonces me contradigo, (soy grande,
Contengo multitudes)."25

Machine Translated by Google



"Capítulo VII: Asesinato del héroe", RB 241–42, RE 160–64 En el Capítulo VII, Jung

regresa a los temas ya familiares de la muerte del héroe y la relación entre el significado y el absurdo. Tiene una visión en la que se une a un joven en una "alta montaña" y juntos asesinan a Siegfried, el héroe legendario de las epopeyas alemanas y nórdicas. El asesinato está ilustrado, de forma algo cruda, en un pequeño cuadro en RB Image, Fol., p. iv b del texto caligráfico en pergamino. Jung está atormentado por este acto y está seguro de que deberá suicidarse si no puede "resolver el enigma del asesinato del héroe" (RB 242a, RE 161). Insinúa que Siegfried encarna el espíritu y la esperanza del pueblo alemán, y es por esta razón que Jung está al borde del suicidio para salvar la vida del héroe (RB 242b, RE 163). Sin embargo, el "asesinato del héroe" de Jung tiene enormes implicaciones para la vida y el pensamiento del propio Jung. Podemos suponer al menos varios significados para la desaparición de Siegfried:

(1) Jung se identifica con Siegfried, hablando de él como "mi poder, mi audacia, mi orgullo" (RB 242b, RE 163), y el asesinato es, por lo tanto, una eliminación de la ambición de Jung y su inversión narcisista en su función de pensamiento dominante. , un aspecto de sí mismo que considera "hermoso", pero que tal vez sea contrario al viaje de Jung. En su seminario sobre psicología analítica de 1925, Jung habló de haber matado a su héroe interior, su intelecto.26 El asesinato de Siegfried representa una oportunidad para la renovación espiritual, ya que "nuestros Dioses quieren ser vencidos" precisamente para poder renovarse dentro de nosotros mismos ( RB 242a, RE 162).
"Los hombres matan a sus príncipes", nos dice Jung, porque "no pueden matar a sus dioses". Dioses que en realidad están contenidos en sí mismos (RB 242a, RE 162).

(2) El asesinato del héroe simboliza la búsqueda existencial de Jung (y la nuestra) para construir sus (y los nuestros) propios proyectos, significados e identidad. Más adelante en El Libro Rojo, Jung nos dirá: "La imagen del héroe se creó... a través del apetito de imitación. Por tanto, el héroe fue asesinado, ya que todos lo hemos estado imitando" (RB 249b, RE 188). "Pertenece a este misterio que el hombre no sea redimido por el héroe, sino que se convierta él mismo en un Cristo" (RB 253b, RE 202).

(3) En una conversación con el psiquiatra inglés EA Bennett en 1956, y posteriormente publicada por la esposa de Bennett,27 Jung relató un sueño que tuvo en 1913 en el que un "hombre primitivo" le imploraba a Jung que disparara a Siegfried, y del cual Jung despertó con gran remordimiento y la idea de que debía tomar su revólver y pegarse un tiro. Este sueño es un paralelo casi perfecto con el relato de Jung sobre el asesinato de Sigfrido en El Libro Rojo. Jung le explicó a Bennett que el hombre primitivo representaba el inconsciente colectivo, frente a los "logros aceptados" de la época actual. De esta manera el "asesinato del héroe" se convierte en un asesinato del "espíritu de este tiempo" por "el espíritu de las profundidades".

(4) El "asesinato del héroe" también puede entenderse en conexión con el alejamiento de Jung de (y el asesinato simbólico de) Freud. Sigfrido es conocido como

Machine Translated by Google



"Sigurd" en las leyendas antiguas, y es el hijo póstumo de "Sigmund!"
Aquí vale la pena señalar que, si bien Freud había seleccionado a Jung como su sucesor precisamente por sus cualidades arias (para evitar que el psicoanálisis fuera visto como un "asunto nacional judío"28), Jung asesina a Siegfried, que es un símbolo importante de la conciencia aria. Sin embargo, como señala Stein, Jung decidió no luchar contra Freud y su facción por la presidencia de la Asociación Psicoanalítica Internacional en 1914, donde bien pudo haber prevalecido, y en cambio renunció a su presidencia el 20 de abril de 1914, el día después de comenzar trabajo sobre su autocrítica casi abusiva en Escrutinios. 29 El asesinato de Siegfried puede entonces ser visto como una agresión contra Freud y un desplazamiento de esa agresión hacia una que es la antítesis de Freud.

Jung vuelve a la cuestión del héroe, la imitación y el discipulado en el capítulo siguiente ("La concepción de Dios"), donde escribe: "Los dioses no quieren imitadores: el nuevo Dios se ríe de la imitación y el discipulado. No necesita imitadores ni alumnos" (RB 245a, RE 172). De hecho, el héroe debe caer porque "exige imitación", y el nuevo Dios debe moverse "dentro de sí mismo", convertirse en "su propio seguidor en el hombre" (RB 245a, RE 172) y no imitar a nadie más que a sí mismo. Estas ideas son muy similares a las de Nietzsche y arrojan luz sobre la carta de Jung a Freud de 1912, en la que Jung ofrece una cita directa de Zaratustra:

Se paga mal a un maestro si se sigue siendo sólo un alumno.
¿Y por qué, entonces, no habrías de morderme los laureles?
Tú me respetas; pero ¿y si un día tu respeto cayera?
¡Cuidado que una estatua que cae no te mata!
Aún no os habíais buscado cuando me encontrasteis.
Así todos los creyentes—.

Ahora os pido que me perdáis y os encontréis a vosotros mismos;
Y sólo cuando todos me hayáis negado volveré a vosotros.30

El asesinato del héroe plantea la cuestión del propio estatus de Jung como héroe: la tendencia a adorar a Jung como un héroe espiritual en algunos círculos y a demonizarlo en otros.31 En El Libro Rojo, el "asesinato del héroe" es un estación en el viaje de Jung para descubrir su alma. Veremos, sin embargo, que el héroe será revivido y reconstruido a medida que la dialéctica del viaje avance hacia etapas posteriores.

## La "transición del absurdo al absurdo"

El asesinato del héroe proporciona a Jung un nuevo contexto en el que discutir el significado y el absurdo. Jung, en su visión, está al borde del suicidio por haber matado a Sigfrido cuando el "espíritu de las profundidades" lo salva de este destino con las palabras: "La verdad más elevada es la misma que el absurdo" (RB 242a, RE 161). Por ello, Jung debe aceptar el "absurdo" de haber matado a Siegfried. Jung explica que el significado requiere lo absurdo tal como el día requiere la noche, y que "el significado es

Machine Translated by Google



un momento de transición del absurdo al absurdo" (RB 242a, RE 163). Años más tarde, Jung ampliará esta idea cuando en su Seminario sobre Zaratustra dice: "... estamos bastante seguros de creer que esta vida es un mero caos sin sentido porque eso es lo que vemos". 32 Sin embargo, "si no ves nada pero caos que equivale a una condición inconsciente... El mundo es un orden sólo cuando alguien experimenta ese orden... es un caos si nadie lo experimenta como un cosmos."33

Machine Translated by Google

Capítulo 3

# De dioses, héroes y profetas El Libro Rojo: Liber Primus, cont.

## “Capítulo VIII: La concepción de Dios”, RB 242–45, RE 164-74

El Dios que ha de venir

El alma de Jung le recuerda la parábola del grano de mostaza (Mateo 13:31-32), en el que la más pequeña de todas las semillas crece hasta convertirse en un árbol poderoso. Pronto nos enteramos de que la muerte del héroe ha plantado una semilla que se convertirá en un nuevo Dios. Jung ahora está intoxicado por una “voz poderosa” que le habla de un “tú que has de venir” (RB 243a, RE 165). A diferencia del Overman de Nietzsche, este “tú” es no (simplemente) un hombre nuevo, sino un “Dios verdadero”, una “nueva chispa de fuego eterno”, quien se manifestará a los hombres en “lo que odian, temen y aborrecen” (RB 243a, RE 165). Jung afirma que éste es un Dios al que los hombres rezan con “terror, miedo y duda”, un Dios cuya vida misma se origina en aquellos que se han superado a sí mismos y que luego, paradójicamente, “repudiaron [esta] superación” (RB 243a, RE 165). Él Dice que con la muerte del héroe, surge un Dios de “la terrible ambigüedad, lo odioso-bello, lo malo-bueno, lo risible-serio, lo enfermo-sano, lo inhumano-humano, lo impío-piadoso” (RB 243b, RE 166). Aquí Jung anticipa su concepto posterior tanto del Yo como de Dios como una “coincidentia opposito-rum”. Jung confiesa que el nuevo Dios nace de la tensión de los opuestos y, de hecho, “nace como un niño de mi propia alma humana”, que nace con la muerte del héroe, la muerte de la perfección (RB 244b , RE 171).

Como señala Shamdasani, para Jung el “niño divino” es un símbolo que emerge como heraldo del desarrollo del Ser (RB, 234, RE 130, n. 58), y en un En una carta de 1919 a Joan Corrie, Jung hablaba del niño divino como un Dios renacido y un Ser trascendental o universal (RB 354, RE 535 n. 123). Sabemos por Jung En escritos posteriores se afirma que el arquetipo del Yo es empíricamente indistinguible del arquetipo de Dios, y en esta sección del Libro Rojo vemos un indicio de la ambigüedad entre Dios y el Yo que es tan característica de varios de los escritos posteriores de Jung.

DOI: 10.4324/9781003027027-3

Machine Translated by Google

## 36 De dioses, héroes y profetas

### Dios, el yo y la ambigüedad

Tanto Nietzsche como Jung entendieron el desarrollo del Yo, del "nuevo hombre", en términos de una coincidencia de opuestos que reincorpora el polo rechazado de una serie de pares de valores, el más general de los cuales es el binomio del bien y el mal. Jung habla aquí de un nuevo Dios "relativo", que en contraste con la antigua deidad "absoluta", abarca "la plenitud de la vida" y encarna las polaridades y contradicciones del espíritu humano (RB 243b, RE 166). Pregunta: "¿Cómo puede el hombre vivir en el vientre de Dios si la Divinidad misma atiende a la mitad de él?"

(RB 243b, RE 166).

La idea de un "lado maligno de Dios" aparece en diversas tradiciones religiosas, por ejemplo, las deidades demoníacas del budismo1 y la sitra achra ("Otro Lado") del Ein-sof (Infinito) de los cabalistas.2 Jung afirma que antes de Cristo Para poder ascender al cielo, primero tuvo que atravesar el infierno y convertirse en el Anticristo (RB 243b, RE 167). En un pasaje que Giegerich3 cita como ejemplo de la arrogancia del Libro Rojo , Jung escribe: "Nadie sabe lo que pasó durante los tres días que Cristo estuvo en el infierno. Lo he experimentado" (RB 243b, RE 167). En el borrador corregido del Libro Rojo, Jung afirma más modestamente: "pero esto se puede adivinar"; sin embargo, está claro que Jung estaba afirmando aquí que fue su "viaje al infierno" y su transformación en el mismo infierno (RB 240b, RE 156) lo que le permitió alcanzar esta nueva concepción, presumiblemente más completa, de lo divino. . Fue como resultado de este viaje que Jung se dio cuenta de que lo divino es una coincidencia de opuestos y que "la unicidad es simplicidad y conduce a la muerte", mientras que "la ambigüedad es la forma de vida" (RB 244b, RE 170). Ciertamente, El Libro Rojo es ambiguo en muchas de sus nociones e ideas y, como señala Shamdasani, años después de dejar de trabajar en el Liber Novus, Jung escribió (al estudioso de la Cabalá Zwi Werblowsky) que su propia ambigüedad "corresponde a la naturaleza del ser" (RB 244, n. 142, RE 170, n. 142, KE 204, n. 142).

Jung nos implora que tengamos cuidado en nuestros propios viajes al infierno, que procedamos como cobardes en lugar de héroes ("ya que nada es más peligroso que jugar al héroe" RB 244a, RE 169). Nos proporciona descripciones del infierno, la mayoría de las cuales son variaciones sobre el tema de que en el infierno "todo lo bueno también es malo" (RB 244b, RE 170). Sin embargo, una de las características del infierno es que "debes pensar, sentir y hacer todo lo que no quieres" (RB 244a, RE 170), lo que dicho sea de paso (con respecto al pensamiento y el sentimiento) es la experiencia de muchos individuos que entran en el infierno junguiano. -Análisis orientado.

### Sobre la coincidencia de los opuestos

Las ideas de Jung sobre la equívoco y la ambigüedad se fusionan con su comprensión de la coincidentia oppositorum, la coexistencia, combinación e interdependencia de los opuestos. La doctrina de la coincidencia de los opuestos se ha asociado históricamente con el pensamiento místico , pero también ha aparecido en las tradiciones filosóficas tanto orientales como occidentales. Los filósofos, desde Nagarjuna hasta Nicolás de Cusa, Meister Eckhardt y GWF Hegel, han sostenido que la

Machine Translated by Google



Los polos de al menos ciertos contrarios filosóficos y teológicos no se excluyen entre sí, sino que en realidad son condiciones necesarias para la verdad de sus opuestos. Por ejemplo, Hegel argumentó que

> toda cosa actual implica una coexistencia de elementos opuestos. En consecuencia, conocer o, en otras palabras, comprender un objeto equivale a ser consciente de él como una unidad concreta de determinaciones opuestas.4

La noción de una "coincidencia de opuestos" ocupa un lugar central en el misticismo judío tardío. El rabino Dov Baer (1773–1827), un destacado pensador jasídico, escribió "dentro de todo está su opuesto y también se revela verdaderamente como su opuesto"5 y sostuvo que la unión de los opuestos en la tierra produce la plenitud (shelemut ) de Dios en las alturas.6 El físico del siglo XX Neils Bohr afirmó que si bien los opuestos de lo que él llamó "verdades superficiales son falsos", los opuestos de las "verdades profundas" también son verdaderos.7 En los últimos años, los filósofos, siguiendo Bajo el liderazgo de Jacques Derrida, han deconstruido las oposiciones tradicionales y han organizado el gesto involucrado en la coincidentia oppositorum en un esfuerzo por superar el privilegio de ciertas ideas y establecer la contingencia de todo el sistema dicotómico. Entre las oposiciones que han recibido tanta atención deconstructiva se encuentran palabra y cosa, conocimiento y error, sentido y sinsentido, presencia y ausencia, permanencia y cambio, identidad y diferencia, público y privado, libertad y necesidad, Dios y humanidad, bien y mal. espíritu y naturaleza, y mente y materia.

Como hemos visto, la noción de coincidentia oppositorum juega un papel central en la búsqueda de Jung de su propia alma en El Libro Rojo, y también se convierte en un principio fundamental de su pensamiento posterior. A lo largo de su carrera, Jung sostuvo que una unión "no racional", imaginativa y simbólica de opuestos permite al individuo trascender el conflicto y lograr la individuación. De hecho, Jung sostuvo que existe una función humana instintiva no racional, a la que denominó "función trascendente", que media y combina espontáneamente opuestos a través de la producción de fantasías y símbolos y que permite al individuo obtener una nueva perspectiva y una actitud más abarcadora y gratificante hacia lo que antes consideraba un dilema insoluble o una lucha personal (CW 8, págs. 67-91). A diferencia de Hegel, cuya dialéctica de principios e ideas opuestos era presumiblemente racional y consciente en su origen y aplicación, Jung sostuvo que la función trascendente es no racional e implica una combinación de procesos conscientes e inconscientes.
En su obra posterior, Jung consideró que la coincidencia de los opuestos era constitutiva tanto del arquetipo de Dios como del Yo.

El Libro Rojo está repleto de ideas de Jung aún no del todo formadas sobre la coincidencia de los opuestos, y lo vemos luchando por dar sentido a las experiencias personales que lo llevaron a quedar cautivado por esta noción y considerarla como su "innovación" personal. "(RB 319a-b, RE 419-22). En Liber Novus considera una variedad de oposiciones: significado y sinsentido (RB 230a, RE 120), plenitud y vacío (RB 273b, RB 261), amor y odio (RB 343b, RE 499), acción y pensamiento (RB 293b, RE 332), locura y razón (RB 317b, RE 415), placer

Machine Translated by Google



y pensar (RB 247a, RE 179), arriba y abajo (RB 315a, RE 407), etc. Jung opina que los polos de una oposición son idénticos o interdependientes.
Nos dice, por ejemplo, “la inmensa plenitud y el inmenso vacío son uno y lo mismo” (RB 273b, RE 261), pensar y sentir “son mutuamente veneno y curación” (RB 248a, RE 183), y “Si no te sucede una aventura exterior, entonces tampoco sucede ninguna aventura interior” (RB 263a, RE 225).

Jung dice que uno sólo logra un "presentimiento del todo" (RB 248a, RE 183) y sólo puede "alcanzar el equilibrio" alimentando su "opuesto". Sin embargo, hacerlo es muy difícil, ya que alimentar lo opuesto a los propios pensamientos, sentimientos y actitudes “te resulta odioso en lo más íntimo, porque no es heroico”.
(RB 263a, RE 226). La polémica de Jung contra lo heroico en El Libro Rojo se basa en parte en la idea de que la imagen del héroe está aislada de los polos negativos de los rasgos que lo hacen heroico y, por tanto, el esfuerzo por imitar al héroe es contrario a la propia personalidad. deseo pleno (RB 249b, RE 188).

Jung relata que el “nuevo Dios” del que habla en El Libro Rojo, el que ha renacido después de su desaparición a manos de Nietzsche y la ciencia, es una unión de principios opuestos que ocurre dentro de la propia psique de Jung (RB 254b, RE 204).
Presumiblemente, Jung sostiene que el nuevo Dios también se desarrolla a través de la reconciliación de los opuestos en la mente y el alma de individuos distintos de él. Aquí Jung vuelve a insinuar la identidad de los arquetipos de Dios y del Yo, una idea que ocupa un lugar tan destacado en su psicología posterior.

Si Dios está asociado con la unión de los opuestos dentro de la psique humana, es la “serpiente” la que mantiene separados a los opuestos: “Siempre es la serpiente la que hace que el hombre se esclavice ahora a un principio, ahora al otro, de modo que se convierte en error” (RB 247b, RE 181). Sin embargo, Jung no está completamente de acuerdo con respecto a la unidad de los opuestos. Si bien es absolutamente necesario unir los opuestos en la búsqueda de nuestra alma, su unidad completa no es deseable, ya que el conflic entre los opuestos (a diferencia de su unión) produce interés y actividad.
A Jung le preocupa que con la unión de los opuestos todo se detenga (RB 318b, 319b, RE 419, 421). Como veremos, el diablo, en uno de sus diálogos con Jung, sugiere que “el conflicto de los opuestos pertenece(n) a las condiciones ineludibles de la vida” (RB 318b, RE 419), y el alma de Jung le pregunta si incluso podría vivir “sin divisiones ni desunión” (RB 319b, RE 422). Esto se debe a que uno necesita “inquietarse por algo, representar a un partido, superar los opuestos, si se quiere vivir” (RB 319b, RE 422). La vida misma es la superación de los opuestos; cuando han sido superados por completo, uno ya no tiene ninguna razón para vivir en este mundo. Esto queda claro en Tipos psicológicos, donde en el curso de una discusión sobre la concepción hindú de los opuestos, Jung escribe: “Aquel que ha... abandonado gradualmente todos los apegos y se ha liberado de todos los pares de opuestos reposa sólo en Brahman” ( CW 6, págs. 327–28).

De hecho, podemos obtener una comprensión considerable del tema de la coincidencia de los opuestos tal como aparece en El Libro Rojo examinando este mismo tema tal como se trata, más sistemáticamente, en la principal obra “científica” de Jung de la época, Tipos psicológicos, que aparentemente fue escrito entre julio de 1919 y

Machine Translated by Google



Febrero de 1920 (RB 305, n. 230, RE 372, n. 230) durante una pausa en el trabajo de Jung sobre el Libro Negro 7, uno de los cuadernos que finalmente se incorporó al Libro Rojo. Tipos psicológicos es una obra extremadamente amplia que está estructurada libremente en torno al examen que hace Jung del "problema de tipos" en filosofía, literatura, biografía y psicología. Por "tipo", Jung se refiere específicamente a los tipos de personalidad que se caracterizan por las funciones de pensamiento, sentimiento, sensación e intuición, y la dicotomía introversión/extraversión (CW 6, § 835). Jung sostiene que una comprensión completa de la psique no puede lograrse mediante el pensamiento (ciencia) ni el sentimiento, sino sólo a través de un tercer principio superior que los une, la fantasía creativa (CW 6, § 86). De hecho, para Jung, la psicología no puede basarse plenamente ni en el pensamiento ni en el sentimiento. Si se basa en el primero, pierde su conexión con la vida; si se basa en este último, pierde su pretensión de validez.

Jung extiende esta noción de complementariedad a su crítica de la psicología freudiana y adleriana, cada una de las cuales, según él, descuida los principios que se consideran fundamentales para la otra (el instinto para Freud y los objetivos del ego para Adler). Tanto la psicología de Freud como la de Adler son completas en sus propios términos, pero resultan incompletas cuando se examinan a la luz del principio que fundamenta la teoría opuesta. Siempre se pueden hacer interpretaciones que concuerden tanto con los "deseos infantiles" de Freud como con los objetivos de Adler de "seguridad y diferenciación del ego" (CW 6, § 89), pero tales interpretaciones ofrecen sólo verdades parciales que no pueden reclamar una validez total. Si bien estas dos perspectivas se complementan potencialmente, cada una de ellas es incompleta porque rechazan el principio reconciliador de la imaginación (CW 6, § 93). Más adelante en Tipos psicológicos, Jung nos dice que sólo a través de la imaginación y su producción de símbolos, en particular símbolos religiosos y espirituales (CW 6, §§ 824-25), podemos trascender y reconciliar las demandas. del instinto (Freud) con los fines del yo (Adler).

Ni la razón ni el sentimiento pueden producir símbolos (CW 6, § 179), que deben surgir inconsciente y espontáneamente a través del vehículo de la imaginación, que "sólo tiene el poder de suministrar a la voluntad un contenido de tal naturaleza que pueda unir los opuestos" (CW 6, § 185). Jung admite que, en ciertos aspectos, los opuestos pueden reconciliarse a través del arte, pero critica a Nietzsche y otros que dan demasiada importancia a la experiencia estética y no reconocen la importancia general de los símbolos espirituales y religiosos. Jung es ciertamente escéptico ante cualquier esfuerzo por lograr una reconciliación intelectual de los opuestos.
Si bien inicialmente sugiere que "sigue siendo una cuestión abierta si la oposición entre los dos puntos de vista podrá alguna vez resolverse satisfactoriamente en términos intelectuales" (CW 6, § 84), luego es bastante enfático: "los opuestos no deben unirse racionalmente.por eso precisamente se les llama opuestos" (CW 6, § 169). Para Jung, "los opuestos sólo pueden unirse en la forma de un compromiso, o irracionalmente… sólo… a través de la vida" (CW 6, § 169). La idea aquí es familiar para los psicoterapeutas: un paciente que se encuentra en medio de un conflicto entre su homosexualidad y las exigencias de la Iglesia católica, por ejemplo, puede no ser capaz de resolver este conflicto en términos intelectuales, pero puede llegar a llevar una vida en la que el conflicto sea aceptado y, por tanto, trascendido.

Machine Translated by Google



Si bien Jung dice que rechaza la idea de una reconciliación racional de los opuestos, varios de sus comentarios, incluidos los de Freud y Adler, sugieren la necesidad de una síntesis teórica . Con respecto a la oposición entre fantasía y realidad, Jung propone que “tenemos derecho, por razones puramente empíricas, a tratar los contenidos del inconsciente tan reales como las cosas del mundo exterior” (CW 6, § 279), una propuesta que merece comparación, pero que contrasta

a la fenomenología de Husserl, donde los contenidos de la experiencia se igualan, por así decirlo, poniendo entre paréntesis la cuestión de su “realidad”. La observación de Jung de que “la teosofía y el espiritualismo son tan violentos en sus invasiones de otras esferas como el materialismo” (CW 6, § 280) parece invitar a una perspectiva teórica que podría incluir a ambos. Jung hace una referencia entre paréntesis a los esfuerzos de Hegel por reconciliar teóricamente los opuestos, pero critica a Hegel por el hecho de que
Se basa en que, aunque las “ideas intuitivas” subyacen al sistema de Hegel, permanecieron subordinadas al intelecto (CW 6, § 340). En su análisis de William James, Jung
Considera el conflicto entre las verdades intelectuales e intuitivas y acepta la propuesta de James. El eclecticismo pragmático como parte necesaria de la solución al problema de los fundamentos conflictivos en filosofía y psicología. Sin embargo, Jung finalmente
Concluye que tanto el conceptualismo como el pragmatismo son inadecuados para la tarea de integrar puntos de vista "lógicamente irreconciliables", ya que inevitablemente conducen a una pérdida de creatividad. Sólo un “acto positivo de creación” puede “asimilar... los opuestos como puntos necesarios de coordinación” (CW 6, § 341). Al comentar sobre la coincidencia de los opuestos, Jung sugiere que cuando uno recorre el camino de una perspectiva determinada, emerge su opuesto; sin embargo, sólo unos pocos “alcanzan el borde del mundo, donde comienza su imagen especular” (CW 6, § 281). Podríamos suponer que
estos son los pocos que descubren sus almas.

Jung sostiene que las religiones y filosofías pasadas han utilizado principios diferentes para unir los opuestos. Para los cristianos, es el culto a Dios; para los budistas, la realización y desarrollo del Ser; y para Goethe, es “el culto del alma, simbolizado por el culto a las mujeres” (CW 6, § 375). Jung tiene un interés especial en el místico y filósofo cristiano Meister Eckhardt, quien escribió sobre una coincidencia de opuestos entre Dios y el hombre, y que buscó unir los opuestos descubriendo a Dios dentro de su propia alma (CW 6, §§ 416-21 ), una tarea que también ocupa a Jung a lo largo de gran parte de El Libro Rojo.

La doctrina de la coincidentia oppositorum es una idea poderosa, pero como todas las ideas, tiene sus limitaciones y su potencial lado oscuro. En primer lugar, surge la sospecha de que a veces un camino simple, quizá demasiado simple, hacia la profundidad y la profundidad es sostener que se puede encontrar donde menos se lo espera: en el caos en lugar del orden, en el sinsentido en lugar del significado, en la oscuridad como lugar. opuesto a la luz, y el relativismo, o incluso el mal, opuesto a la virtud. Además, podríamos preguntarnos si la disposición de Jung a abrazar ciertos opuestos, por ejemplo lo caótico como fuente de energía creativa, no tendría sus peligros. ¿No fue precisamente ese análisis lo que le hizo al principio mostrarse ambivalente, si no optimista, acerca del Estado nazi?8 En noviembre de 1932, apenas unos meses antes de que Hitler tomara juramento como canciller de Alemania, Jung dio una conferencia:

Machine Translated by Google



> Hay momentos en la historia del mundo (y nuestro tiempo puede ser uno de ellos) en los que el bien debe quedar a un lado, de modo que cualquier cosa destinada a ser mejor aparezca primero en forma mala.
>
> (OC 17, § 321)

Como veremos, Jung sostendrá más tarde que incluso la coincidencia de opuestos debe ser atenuada por su propio opuesto, la "oposición absoluta" (CW 13, § 256). Cuando Jung publicó esta idea (1943), la oposición entre el bien y el mal nunca había sido más clara.

## Dios, el yo y el mal

Jung considera la noción cristiana de que "Dios es amor" y protesta, "pero hay algo más ambiguo que el amor" (RB 244b, RE 170), y seguramente desde cualquier punto de vista posfreudiano tiene razón. Aún así, podríamos preguntarnos si no deberíamos tener derecho a un ideal en nuestro Dios, incluso si debemos reconocer la sombra del mal en nosotros mismos y lo absurdo de nuestro mundo. Si bien el argumento de que tanto Dios como el Yo, para ser completos y abarcar la plenitud de la vida, deben encarnar tanto valores como disvalores (por ejemplo, amor y odio), puede permitirnos aceptar la plenitud de nuestro ser, también puede permitirnos aceptar la plenitud de nuestro ser. También funcionan como excusa o racionalización de nuestras propias acciones malévolas. Jung puede tener razón en la afirmación de que quien no reconoce su propio lado oscuro corre el riesgo de ser dominado por él, pero de esto no se sigue que debamos abandonar todos nuestros ideales y nuestros intentos de estar a la altura de ellos. . Nietzsche, Freud y Jung, al poner un espejo en el lado oscuro de la humanidad, sirvieron como una valiosa compensación para la irreflexiva "psicología de la facultad" y la "ética de la virtud del carácter" que los precedieron, pero esto no significa que las virtudes y los ideales debe ser abandonado por completo.

Será instructivo aquí examinar la noción del lado malo de Dios, tal como aparece en la tradición mística judía, especialmente porque Jung, mucho más tarde en su carrera, recurrirá a esta tradición para explicar su propia comprensión del lado oscuro de Dios. Dios y el hombre.9 La visión cabalística del mal, si bien reconoce la realidad metafísica y psicológica del mal, es más amigable con la "virtud" de lo que Jung parece ser en El Libro Rojo. En la primera obra cabalística, Sefer ha Bahir, leemos: "El Santo, alabado sea, tiene un rasgo (middah) que se llama Maldad". 10 Además, el Zohar, el locus classicus de la Cabalá, recita: "el ángel de la muerte… no debe ser desterrada de este mundo. El mundo necesita su sary, el bien y el mal". 11 Sin embargo, el Zohar explica que el mal es necesario como medio para la realización del bien: … Es todo nece-

> no puede haber adoración verdadera a menos que surja de la oscuridad, y ningún bien verdadero a menos que provenga del mal. Y cuando un hombre entra en el mal camino y luego lo abandona, el Santo es exaltado en gloria.12

Además, los rabinos afirmaron que el "Impulso del Mal" era un factor motivador esencial en la vida humana, sosteniendo que "si no fuera por el Yetzer ha-Ra (el 'Impulso del Mal')

Machine Translated by Google



Impulso'), nadie construiría una casa, ni tomaría esposa, ni daría a luz, ni se dedicaría al comercio" (Génesis Rabá 9:7).

El símbolo cabalístico posterior de Tikkun ha-Olam (reparación/restauración del mundo) tiene su fundamento en estas ideas. Tikkun encarna la noción de que es precisamente un mundo de maldad, lucha, desorden, caos y opacidad el que genera las actividades en la humanidad que concretamente realizan los valores que un Dios Infinito sólo podría crear en abstracto. La deidad debe crear el mal, porque sin el mal no podría haber el bien. Sólo en un mundo de ignorancia se puede obtener conocimiento, y sólo en un mundo malvado y trágico se pueden realizar la bondad y la compasión. "Vivimos en el peor de todos los mundos posibles en el que todavía hay esperanza", dice el sabio rabínico contemporáneo Adin Steinsaltz, "y ese es el mejor de todos los mundos posibles". 13 Es el mejor mundo, porque sólo un mundo enormemente Un mundo desafiante, al borde del desastre, pero en el que todavía hay esperanza, se da cuenta concretamente de los límites del potencial humano y establece al hombre como socio de Dios en su reparación y restauración. Esta es una noción que Jung acogió con agrado años más tarde cuando le escribió a su discípulo, James Kirs

> El judío tiene la ventaja de haber anticipado ya el desarrollo de la conciencia humana en su historia espiritual. Con esto me refiero al nivel luriánico de la Cabalá, la rotura de la vasija y la ayuda humana en su reconstitución. Aquí surge por primera vez la idea de que el hombre debe ayudar a Dios a reparar el daño que ha causado la creación. Aquí por primera vez se reconoce la responsabilidad cósmica del hombre.14

## Deseo

Hemos visto que Jung sugiere que la búsqueda de Dios y del alma es, al menos en parte, una búsqueda de la realización del propio deseo. Ahora procede a desarrollar más esta idea. Jung escribe: "Llegas a [Dios] en ti mismo y sólo a través de ti mismo apoderándote de ti. Te atrapa en el avance de tu vida" (RB 245a, RE 173). Además, "Te encuentras en tu deseo, así que no digas que deseas en vano" (RB 245b, RE 173). El "deseo" que Jung tiene en mente no es el deseo de placeres mundanos, y ciertamente no son los deseos que uno cree tener debido a su identificación con los demás; más bien, es un deseo de un Yo más verdadero: "Si te deseas a ti mismo, produce el hijo divino en tu abrazo contigo mismo" (RB 245b, RE 173).

Jung vuelve a la cuestión del deseo varias páginas después cuando escribe:

> No es poca cosa reconocer el propio anhelo. Para ello, muchos necesitan hacer un esfuerzo particular de honestidad. Muchos no quieren saber dónde está su anhelo, porque les parecería imposible o demasiado angustioso.
> Y, sin embargo, el anhelo es la forma de vida. Si no reconoces tu anhelo, entonces no te sigues a ti mismo, sino que sigues caminos extraños que otros te han indicado.
>
> (RB 249b, RE 187)

Machine Translated by Google



Jung está formulando aquí una noción existencial de deseo que puede contrastarse provechosamente con las nociones freudianas de pulsión y amor objetal. Las ideas de Jung aquí están en la tradición filosófica de Hegel, Nietzsche y, más recientemente, Jacques Lacan, quien sostuvo que el objetivo del análisis es que el sujeto reconozca la verdad de su deseo a través de un proceso de despojamiento del deseo que lo origina. en el otro.

"Capítulo IX: Encuentro con Mysterium", RB 245–48, RE 174–83

Elías y Salomé: la unión de lo sagrado y lo profano

Jung comienza este capítulo con una descripción de su encuentro con Elías el profeta y Salomé,15 la hijastra del rey Herodes, a quien el Nuevo Testamento describe como quien solicitó y causó la muerte de Juan el Bautista (Marcos 6:21–29, Mateo 14:6–11). Una sencilla pintura ilustra estas figuras bíblicas (RB Image, Fol., p. v b). Jung describe cómo Elías lo condujo a un salón alto, donde en una pared brillante ve las imágenes reflejadas de "Eva, el árbol y la serpiente" (RB 245b, RE 174), y también ve a Odiseo en alta mar. . La mezcla de temas judíos, cristianos y griegos es recurrente en Jung. Por ejemplo, años más tarde en Memorias, Sueños, Reflexiones (MDR, p. 294), describe su visión de 1944 de la unión cabalística entre Tifereth y Malchuth, seguida inmediatamente por "las Bodas del Cordero" en Jerusalén y Zeus consumando el misterio místico. matrimonio, tal como se describe en la Ilíada. De hecho, el esfuerzo por unir Atenas y Jerusalén es una vieja estratagema teológica, no exclusiva de Jung, pero que caracteriza gran parte de su pensamiento.

Al principio, Jung se sorprende al escuchar a Elijah llamar a Salomé su hija y se horroriza ante la insistencia de Salomé en que él, Jung, debe amarla. A Jung le preocupan aún más las afirmaciones de Elías de que él y Salomé han sido "uno" desde la eternidad y que Salomé en realidad amaba a Juan el Bautista, el hombre cuya cabeza había cortado y llevado a Herodes en una bandeja. Jung llama a la relación entre Elías, el hombre santo, y Salomé, "un horror sediento de sangre" "y un "símbolo de la contradicción más extrema", a lo que Elías responde: "Somos reales y no símbolos" (RB 246b, RE 176), sugiriendo a Jung que no puede evadir su significado convirtiéndolos en representaciones simbólicas. Sin embargo, la unión de Elías y Salomé representa una coincidentia oppositorum entre lo sagrado y lo profano, y también, como el propio Jung haría explícito en su propio comentario sobre este capítulo (RB, p. 365a), entre los arquetipos de la anciano sabio y el anima, el aspecto erótico y femenino de la psique humana. Que Jung debe "amar" a Salomé sugiere que debe aprender a amar los aspectos sombra y ánima de sí mismo.

Salomé y la sexualidad

Veremos que a lo largo de El Libro Rojo Salomé llega a representar el eros, la sexualidad y la tentación. Sin embargo, para Jung, la sexualidad es mucho más sutil y compleja que un simple impulso biológico. En "Los siete sermones a los muertos", la guía de Jung,

Machine Translated by Google



Filemón recita: “El mundo de los Dioses se manifiesta en la espiritualidad y la sexualidad. Los celestiales aparecen en la espiritualidad, los terrenales en la sexualidad” (RB 352a, RE 528). Más tarde, en su seminario de 1925, Introducción a la Psicología Analítica, página 30, Jung afirmó que “la sexualidad y la espiritualidad son pares opuestos que se necesitan mutuamente”. Como señala Shamdasani (BB 7-191, n. 115), años más tarde, en Memorias, Sueños, Reflexiones, Jung argumentó que Freud no había logrado comprender todo el significado numinoso y espiritual de la sexualidad (MDR p. 192). Sin embargo, en sus encuentros con Salomé, Jung lucha con la inquietante tentación que puede traer la sexualidad.

En Los libros negros encontramos que Salomé surge de sus luchas con “el negro”, una aparente referencia a Toni Wolff, y es descrita por el alma de Jung como “un fuego de voluptuosidad (que) da placer y un anhelo de veneno. " Ella es, según el alma de Jung, una “tentación infernal” (BB 7-186). El alma de Jung se contrasta con Salomé, llamando a Salomé la "compulsión del sufrimiento" y "útero de la tierra", mientras que ella (el "alma de Jung") es "contemplación eterna" y "el recipiente del cielo". Salomé produce “formas reales” mientras que el alma de Jung da origen a “imágenes eternas” (BB 7-187). Y, sin embargo, aprendemos que Salomé es, de hecho, la otra mitad del alma de Jung. Jung se niega a rendirse a su anhelo por ella, con la esperanza de romper la "magia" de la tentación sexual. Jung reconoce que es débil ante este poder pero opta por afirmar la debilidad como una “fortaleza”. Quiere arrancar el secreto de su debilidad para que los hombres puedan volverse fuertes y vivir “sin sucumbir al espíritu de la tierra” (BB 7-187). Jung insiste en que el acontecimiento de Salomé “no se debe a una necesidad eterna” y que su tentación puede romperse (BB 7-188). De hecho, al resistir a Salomé, Jung se ve a sí mismo en una lucha por su vida y “por la vida de la humanidad y por una humanidad mejor” (BB 7-189).

Al luchar con Salomé y la tentación sexual que ella representa, Jung parece estar luchando también con la noción biopsicológica de sexualidad promulgada por Freud. En el Libro Negro 6, el alma de Jung pregunta por “el anciano”, a quien ella dice que había “masacrado” (BB 6-252). Ella le pregunta si este anciano, que Shamdasani (BB 6-252, n. 242) sugiere que puede referirse a Freud, podría haber tenido razón. Shamdasani señala que en ese momento Jung estaba trabajando en La psicología del inconsciente, en la que escribió “la teoría de la sexualidad, aunque unilateral, es absolutamente correcta hasta cierto punto. Sería, por tanto, tan falso repudiarlo como aceptarlo universalmente válido” (BB 6-252, n. 242).

¿Cuál es el significado de la lucha de Jung contra la tentación sensual de Salomé? Si bien Jung parece estar teniendo una lucha moral común contra la tentación, y de hecho el alma de Jung le informa que “Salomé va en contra de la moralidad”, ya que ella es “puro placer” (BB 7-191), la lucha de Jung no puede ser simplemente la lucha tradicional. Esfuerzo cristiano nacional para superar la tentación sensual y mundana. Después de todo, Jung vería eso como un esfuerzo condenado al fracaso por suprimir un aspecto significativo del Ser total. Quizás podamos ver la lucha de Jung con Salomé como un símbolo de sus esfuerzos por superar la tentación de la teoría sexual de Freud y avanzar hacia una nueva totalidad que contenga la tierra, es decir, una en la que la sexualidad esté, como dijo más tarde Jung, "relacionada con la tierra". a las formas más elevadas del espíritu” (CW7, párr. 32-33). Esta luc

Machine Translated by Google



La lucha que se revela más plenamente en Los Libros Negros es formidable y, como dice Jung, una lucha por la propia vida y la vida de la humanidad misma (BB 7-189). Volveremos a la cuestión del significado de la sexualidad cuando analicemos el quinto “Sermón a los muertos”.

## La caída mística en el caos

Volviendo a nuestro texto, Jung ahora describe una “obra de misterio” que tiene lugar en un “lugar profundo como el cráter de un volcán” (RB 247a, RE 178). Jung entra en el cráter, donde “da a luz a los hijos del caos” y él mismo es “fundido de nuevo” (RB 247a, RE 179). La obra de misterio involucra varios temas paradójicos, incluido el abrazo de lo inútil junto con lo digno, el origen del caos en la forma y la conexión entre lo piadoso y lo satánico (RB 246a, RE 176).

Jung relata que ha descendido a la “fuente del caos” (RB 247a, RE 179), y que este descenso lo puso en contacto no sólo con sus propios orígenes sino (dado que es parte de la materia y formación del mundo) con “ el ser primordial del mundo” (RB 247a, RE 179). Aquí Jung anticipa la noción de Heidegger de que uno logra una comprensión del ser del mundo a través de una confrontación existencial con el ser tal como se manifiesta en uno mismo. La caída de Jung en el caos le brinda la oportunidad de forjar un nuevo comienzo. Observa que anteriormente su participación en la vida ha sido sólo a través de una conciencia que está “formada y determinada”, pero que esto es incompleto porque “los aspectos informes y indeterminados del mundo también me son dados” (RB 247a, RE 179). . Como hemos visto, Nietzsche entendía el caos como fuente de la creatividad, y Jung más tarde identificó el caos creativo con el inconsciente.

Jung, en El Libro Rojo y en otros lugares, tiene una visión un tanto ambivalente del caos, que parece invitar y luchar contra este último a través de una plétora de imágenes, símbolos, mitos y arquetipos, cada uno de los cuales contiene caos con forma. Una crítica que se puede formular contra la psicología junguiana tal como se presenta generalmente en sus Obras completas es que sobreprolifera y objetiva el significado subjetivo en un esfuerzo por evitar el sinsentido, el caos y la muerte. Sin embargo, en Liber Novus, la balanza se inclina en la dirección opuesta, ya que el “caos” a menudo ocupa un lugar central. Volveremos a este problema más adelante en este libro.

## La unión del pensamiento y el sentimiento

Jung considera la oposición entre "pensar" y "sentir". Ésta es otra oposición crítica para la realización de su alma por parte de Jung. Jung afirma que “el pensador es un vidente” y “el placer es ciego” (RB 247a, RE 179). Sin embargo, el poder de este último es necesario para que el pensamiento previo llegue al pensamiento y la forma reales.
Los dos son equiprimordiales y “por naturaleza íntimamente uno”. Sólo en el hombre “se hace evidente la existencia separada de ambos principios” (RB 247b, RE 180).
La noción de que el pensamiento y el sentimiento se complementan, vista aquí en forma incipiente en El Libro Rojo, se convierte en un tema importante en Tipos psicológicos.

Machine Translated by Google



Allí, Jung sostiene que una dependencia exclusiva de la ciencia y el intelecto “nos excluye de otras áreas igualmente reales de la vida” (CW 6, § 85). Por otro lado, Jung afirma que cuando Fausto exclama “el sentimiento lo es todo”, simplemente va al otro extremo y no logra alcanzar la totalidad de la vida y la plenitud de la psique en la que el sentimiento y el pensamiento están unidos en un tercer y superior principio ( CW 6, § 85).

En Tipos psicológicos, Jung sostiene que el puente que une sentimiento e intelecto “se nos da en la fantasía creativa” (CW 6, § 85). Luego comenta: “Si la psicología sigue siendo para nosotros sólo una ciencia, no penetramos en la vida” (CW 6, § 86).
Veremos que a medida que avanza El Libro Rojo , Jung se vuelve cada vez más crítico con lo que describirá como el “veneno” de la ciencia. En Tipos psicológicos, Jung opina que no sólo la psique humana, sino también la disciplina de la psicología están incompletas sin la unión de las "funciones" del sentimiento y el pensamiento. El hecho de que tal unión sólo se logre a través de la “fantasía creativa” proporciona en cierto modo una justificación para todo el proyecto del Libro Rojo de Jung , que es en gran medida un ejercicio de la fantasía y la imaginación creativas del propio Jung. Freud reflexionó que sus propios estudios de caso parecían literatura;16 Jung (a pesar de las protestas en sentido contrario) llegó a producir una obra literaria en El Libro Rojo, en la tradición del Infierno de Dante y Zaratustra de Nietzsche .

Como hemos visto, Jung fue testigo de un reflejo de “Eva, el árbol y la serpiente” (RB 245b, RE 174) mientras Elías lo conducía a un gran salón. Ahora, centrándose en la serpiente, Jung nos dice que es la fuente del fracaso del hombre en reconocer el equilibrio entre el pensamiento y el sentimiento (RB 247b, RE 180-81), y que esto conduce inevitablemente al error. Sin embargo, si bien la serpiente es un símbolo de enemistad entre logos y eros, también es un símbolo de movimiento serpentino y anhelo, y así se convierte en un puente que conecta los principios opuestos. Ya hemos visto cómo, para Jung, el deseo, el anhelo y el anhelo son el camino hacia una vida realizada. Ahora vemos que es a través de ese anhelo que uno energiza el pensamiento y da dirección a los sentimientos, formando así el puente (imaginativo) entre las dos funciones.

Jung reflexiona que, como era un “pensador”, el placer le parecía la despreciable Salomé; si hubiera sido del tipo “sentimiento”, el pensamiento se le habría aparecido como la serpiente. “Las pasiones del pensador son malas” y “los pensamientos del que siente son malos” (RB 248a, RE 182). Es por esta razón, y para corregir el desequilibrio psíquico de Jung, que Salomé insiste en que debe amarla. “El pensador siente el asco de sentir” y “el que siente piensa el asco de pensar”.
Pero el pensamiento y el sentimiento son, pues, “veneno y curación mutuos” (RB 248a, RE 183), y sólo se obtiene una visión del todo abrazando el principio opuesto. Jung concluye con una oración: “Que la persona que piensa acepte su placer y la persona que siente acepte su propio pensamiento” (RB 248b, RE 183).

Aquí vemos la teoría de Jung sobre la compensación de funciones y actitudes en su forma incipiente. En Tipos psicológicos, Jung sitúa la “realización de contenidos inconscientes” en el centro de la terapia analítica porque es sólo a través de dicha realización “que se puede restablecer la compensación” (CW 6, § 695). Jung observa (en acuerdo con Alphonse Maeder) que las funciones y actitudes contrarias de uno son excluidos de la conciencia y su energía se acumula en el inconsciente hasta

Machine Translated by Google



"los contenidos inconscientes reprimidos irrumpen en forma de sueños e imágenes espontáneas" (CW 6, § 694). Podríamos entender las imágenes y los sueños de Jung.
en El Libro Rojo precisamente en estos términos. El hecho de que Jung haya tenido estas experiencias poco después de su ruptura con Freud, y que el Libro Rojo esté, al menos a primera vista, a un mundo aparte del análisis freudiano, sugiere que el Liber Novus fue en sí mismo una irrupción de ideas y actitudes que Jung había reprimido durante su carrera psicoanalítica. período.

Logos y Eros: comentario de Jung sobre el encuentro con Mysterium

Tenemos la suerte de contar con el comentario ampliado del propio Jung sobre los capítulos IX y X del Liber Primus, los capítulos "Encuentro Mysterium" e "Instrucción", que ha sido publicado como "Apéndice B" de la edición en inglés del Libro Rojo. Jung escribe que si bien las "imágenes" (narrativas) que aparecen en estos capítulos le llegaron como "visiones", estas imágenes "personifican principios accesibles al pensamiento y a la comprensión intelectual" (RB 365a, RE 562). En particular, las figuras de Elías y Salomé, "el viejo sabio y la joven doncella", significan respectivamente el principio espiritual del Logos y el principio no espiritual de Eros.

Mientras que el primer principio representa orden y estabilidad, el segundo "es disolución y movimiento" (RB 365b, RE 563), y los dos son complementarios e interdependientes. Estas "imágenes primordiales" pertenecen a la "historia humana general" y por esta razón son un lenguaje común en filosofía y poesía. Tales "imágenes primordiales" pueden apoderarse y "apoderarse de un hombre" (RB 365b, RE 564), provocando que esté "en trance, poseído y confundido", una noción que está simbolizada por la serpiente en la fantasía de Jung.

Jung dice que el hecho de que haya imaginado a Salomé como la hija de Elías indica que al menos aquí Eros está subordinado al Logos.

La aparición de Eva al inicio de la fantasía, junto con el árbol y la serpiente, es otra manifestación de Eros, esta vez en forma de "tentación", que da paso a la imagen del vagabundo Odiseo, como un símbolo de las "posibilidades aventureras" que Eros despierta e inspira (RB 366a, RE 565).
Jung afirma que, si bien en su propio caso "el Logos indudablemente tiene la ventaja", y que esto puede explicar el hecho de que Eros esté representado por la ciega y "no tan agradable figura de Salomé" (RB 366a, RE 566), esta subordinación de Eros resulta en un desequilibrio de la personalidad, sufrimiento moral o enfermedad psicológica. Jung afirma,

> A quien quiera liberarse de este sufrimiento sólo le queda un camino abierto: debe aceptar la parte reprimida de su alma, debe amar su inferioridad, incluso sus vicios, para que lo degenerado pueda retomar su desarrollo.
>
> (RB 366a, RE 566)

Jung comenta sobre la aparición de Eva y María en su fantasía. Cada uno representa un aspecto de Eros: Eva el lado carnal y María el lado espiritual de este principio (RB 366a, RE 569). En la medida en que Jung permaneció con Eva y Salomé como

Machine Translated by Google



representaciones de Eros, el principio permaneció ciego, pero “la visión de la madre de Dios” lo mueve de una forma de amor carnal a una espiritual (RB 367a, RE 570).

La aparición de Cristo y Buda (RB 248b, RE 184) en el siguiente capítulo, “Instrucción”, se interpreta en el contexto de la relación entre la espiritualidad y el mundo corpóreo (RB, 367a, RE 570). “Mientras que Cristo venció al mundo cargándose de sufrimiento… Buda venció tanto el placer como el sufrimiento del mundo disponiendo de ambos” (RB 367a, RE 570). Jung escribe que como resultado de su trascendencia tanto del sufrimiento como del deseo, Buda “entró en el no ser, una condición de la cual no hay retorno”, y por lo tanto representa un “poder espiritual superior” que Cristo. Porque Buda es “inafectado e intocable”
(RB 367b, RE 570), está rodeado por un “fuego abrasador” (RB 367b, RE 570 cf. RB 250a, RE 190: “círculo de fuego” RB 248b, RE 570).

La solución del Buda, sin embargo, no es adecuada para “el Yo vivo” y sus pasiones,17 lo que requiere una unidad entre Eros y Logos, no su disolución. Mientras que Eros, sin la guía del Logos, puede tener efectos devastadores (un “Kali18 sediento de sangre que devora la vida del hombre desde dentro”—RB 367b, RE 570), cuando Eros se reúne con el Logos (cuando el sentimiento se une con el “pensamiento previo” ), el “conflicto entre espíritu y carne” está potencialmente resuelto. Curiosamente, Jung sugiere aquí que la unión de Logos y Eros está dominada por Logos. El hecho de que Elías “se apoye contra un león de mármol” (RB 248b, 367b RE 185, RE 571) expresa su poder, y como Logos, “Elías asume el control sobre el desarrollo de la conciencia” (RB 367b, RE 571).

## “Capítulo X: Instrucción”, RB 248–51, RE 184–93

### Pensamientos “fuera” del yo

Jung se encuentra nuevamente en presencia de Salomé y Elijah y le dice a este último que la noche anterior había experimentado un “anhelo” en su presencia, y que si bien no le gusta estar en su casa se siente “más real”. allí (RB, p. 248a, RE 184). Mientras sigue a Elías y Salomé al interior de la casa, Jung tiene una visión de María, Jesús, San Pedro y Salomé como el Buda en la forma de una “diosa sangrienta de muchos brazos”, que en el Libro Negro describe como una muchacha de cabello negro—su propia alma (RB 248, n. 187, RE 185, n. 187). Jung entabla un diálogo con Elijah sobre su resistencia al amor de Salomé y su ignorancia de por qué se siente atraído por la casa del profeta. Jung confiesa que tuvo un “pensamiento dudoso e incierto”, una idea “descabellada” y “peligrosa”. Elías lo reprende por identificarse demasiado con sus pensamientos, explicando: “tus pensamientos están tanto fuera de ti como los árboles y los animales están fuera de tu cuerpo” (RB 249a, RE 186). Esta forma de pensar, que recuerda la sugerencia de los primeros Wittgenstein (siguiendo al pensador alemán del siglo XVIII, Georg Christoph Lichtenberg19) de que el pensamiento podría expresarse con la frase “piensa” a la manera de “llueve”,20 le permite a Jung distanciarse y expresar el pensamiento “increíble” de que Salomé debe amarlo porque se parece a Juan el Bautista o al propio Elías. jung

Machine Translated by Google



añade que rechazó este pensamiento, porque en realidad es todo lo contrario de Elías, y que Salomé debe realmente amarlo porque “ama su maldad en la maldad [de Jung]” (RB 249a, RE 186). Luego escuchamos de Salomé que ella y Jung son hermano y hermana, habiendo nacido ambos de María, “la madre de nuestro salvador” (RB 249b, RE 187). Jung nuevamente protesta que esta afirmación debe ser el resultado de un “hechizo diabólico” (RB 249b, RE 187), y trata de distanciarse de esta idea afirmando nuevamente que Elías y Salomé (así como María) son “ símbolos”, a lo que Elías nuevamente responde que, por el contrario, ciertamente son reales.

## El riesgo del solipsismo

La cuestión de los pensamientos que existen fuera de uno mismo, como objetos naturales, sugiere la noción posterior de Jung de la "psique objetiva". Ciertamente, dadas las opiniones de Jung sobre el inconsciente colectivo, los pensamientos, sueños y visiones arquetípicos tienen una fuente "objetiva" y no son generados por el sujeto individual. Desde la perspectiva fenomenológica que generalmente informa su pensamiento, Jung suspende la distinción entre experiencias reales e ilusorias, una distinción que más adelante en El Libro Rojo rechazará específicamente (RB, p. 282b, p. 283a). De hecho, como veremos, un tema importante de El Libro Rojo es que hay un sentido en el que los pensamientos y las imágenes de la así llamada imaginación son tan reales, si no más, que los objetos "externos". de la ciencia y de la vida cotidiana. Además, la opinión de que el sujeto individual no es la fuente de su llamado “propio” lenguaje no es exclusiva de Jung, y está presente en pensadores como Heidegger, Lacan y Hillman, cada uno de los cuales ve a su manera el sujeto o ego construido por sus palabras, en lugar de construirlas.

Sin embargo, debemos señalar, aunque sólo sea de pasada, algunas implicaciones potencialmente preocupantes de la aceptación de Jung de que sus pensamientos (y específicamente el pensamiento de que él y Salomé nacen de María) no son generados por su psique personal, sino que derivan de un exterior. fuente. A pesar de los esfuerzos de Jung por difundir la cuestión de su profecía, la idea de que Jung es el hijo de María y que él mismo es Cristo (RB 252b, RE 197), si se interpreta literalmente, es una enorme inflación que, a primera vista, podría prestar apoyo a aquellos, como Richard Noll, que argumentarían que Jung se veía a sí mismo como un redentor religioso.21 Esta acusación parece verse reforzada por el hecho de que la declaración de que Jung es Cristo proviene de una “fuente externa”. Por otro lado, sabemos que para Jung, Cristo se convierte en un símbolo del Yo, e incluso aquí, en El Libro Rojo, Cristo representa la capacidad del individuo de asumir la responsabilidad de su propia existencia. En este sentido, no sólo Jung, sino cada individuo es potencialmente Cristo, y como veremos, Jung sostiene que es en su identificación con Cristo, y asumiendo la responsabilidad personal, que el “yo” realmente asume una “posición inferior”. (RB 368b, RE 569).

Sin embargo, la noción misma de que los pensamientos de uno son objetos externos, como animales y árboles,22 puede conducir a la desaparición completa del sujeto o al solipsismo, la idea de que “yo” soy la única conciencia o yo. Para un solipsista, todas las cosas son igualmente presentaciones a la propia mente; no hay diferencia en

Machine Translated by Google



amable entre los propios pensamientos y los animales y árboles de la naturaleza, porque lo único que existe propiamente es el yo. Si todas las cosas, incluidos los pensamientos, son "objetos externos" (como Elijah le sugiere a Jung), entonces la distinción entre lo externo y lo interno está viciada y el yo desaparece en un torbellino de experiencias privadas de derechos o se convierte en todo lo que hay allí. es. (De hecho, como veremos más adelante en El Libro Rojo, Jung declara que uno no puede conocer nada más allá de uno mismo [RB 306b, RE 377].) Es esto último lo que parece ser el principal peligro en El Libro Rojo, ya que No es sólo la proclamación de Elijah sino el ensimismamiento general de Jung en esta obra lo que se acerca peligrosamente a un punto de vista solipsista. Cualesquiera que sean los otros méritos del Libro Rojo , la locura potencial que el propio Jung reconoció en él parece estar estrechamente ligada a su sobreabsorción en sí mismo.

## El proyecto existencial de Jung

Es aquí donde Jung hace los comentarios sobre el anhelo y el deseo que cité anteriormente en relación con el Capítulo VIII del Liber Novus . Jung, como hemos visto, nos informa que la manera de descubrir nuestro propio anhelo es superando nuestra resistencia a él. Quien no sigue su deseo cambia su vida por “una ajena” (RB 249b, RE 188), se engaña a sí mismo y a los demás, conduce

una vida de imitación simiesca e infecta a otros con esta actitud simiesca. Jung adopta una postura existencial casi sartriana cuando proclama: “Vivir uno mismo significa: ser la propia tarea” y “debes ser tu propio creador” (RB 249b, RE 188).
Sin embargo, para ello no se debe “comenzar por lo mejor y lo más alto, sino por lo peor y lo más profundo” (RB 250a, RE 188). Esto ayuda a explicar por qué
Jung debe aceptar el amor de Salomé (su alma “malvada”), y tal vez incluso por qué (aparte de de cualquier inflación del ego) Jung debe ser identificado con Cristo, quien para Jung es el modelo de un Yo plenamente actualizado e individualizado. Hemos visto que para Jung el “Nuevo Dios” surge de “la terrible ambigüedad” de lo que es odioso y bello, malo y bueno, etc., y se niega a ser seguido como un héroe. Si Jung no lo había dejado claro anteriormente, ahora entendemos que el Yo emerge de la misma ambigüedad y se niega a seguir a una deidad-héroe. Al amar a Salomé, Jung en efecto acepta su sombra y su ánima, forja un nuevo yo, se identifica con Cristo,

y marca el comienzo del nuevo Dios.

## La divinidad demoniaca

La visión de Jung de Salomé como Buda y una “diosa sangrienta de muchos brazos” subraya aún más la ambigüedad tanto de Dios como del Yo. Tras su publicación, el manuscrito original de El Libro Rojo estaba en exhibición en el Museo Rubin de Nueva York, que es especialmente notable por su colección de pinturas del Himalaya que expresan lo divino demoníaco,23 algunas de las cuales representan a Buda como una figura múltiple. -Figura iracundo armada. Estas pinturas se entienden generalmente como un vehículo paradójico para la expresión del poder de la compasión. La paradoja se explica en parte mediante la noción de que la poderosa ira de la divinidad sirve como medio para destruir

Machine Translated by Google



los obstáculos a la compasión, la sabiduría y la iluminación.24 Para Jung, también expresaría la coincidencia del bien y el mal en los arquetipos de Dios y el Ser.

## “No soy hijo de Dios” (sino su madre)

Jung vuelve a comentar sobre la identificación que Salomé hace de él con Cristo. Explica: “Yo mismo no me convierto en el significado supremo” (RB 250a, RE 189). Una variante de una porción de este capítulo en el Borrador Corregido sustituye “el hijo de Dios” por “el significado supremo” (RB 250, n. 192, RE 189, n. 192), sugiriendo que para Jung, durante la escritura de Liber Primus, Cristo y el significado supremo están estrechamente relacionados. Más adelante en su carrera, en Aion, Jung hará una conexión explícita entre Cristo y el Ser (CW 9ii). En conjunto, estas ideas sugieren una relación entre Dios, el Yo y el significado supremo. Además, el Yo, como coinciden-tia oppositorum, une el sentido y el sinsentido que anteriormente en el Liber Novus “se fundieron” en el significado supremo.

Jung nos dice: “Aunque yo mismo no soy el hijo de Dios, lo represento como alguien que fue madre de Dios” (RB 250a, RE 189). Más tarde, Jung explicará cómo cura al dios enfermo Izdubar (RB, p. 278 y siguientes) y, de hecho, le da (re) nacimiento de él, pero aquí se afirma que el ser de Dios se desarrolla dentro de Jung como resultado de su propia autotransformación. El pensamiento de Jung es difícil de precisar, pero sugiere que dicha transformación ocurre cuando incorpora su función emocional (representada por Salomé, su alma) y permite que el caos de sus pensamientos se desarrolle como un “bosque de animales salvajes” dentro de su psique.

Una nota al texto en inglés indica que en la versión borrador del Liber Novus, Jung describe que su “transformación” ocurrió cuando “se pasó al placer, como [él] era un pensador” (RB 250, n. 197, RE 190 , nº 197). En el texto principal, Jung escribe que “creía en el orden del mundo y odiaba todo lo desorganizado”, pero que sólo se convirtió en “profeta” cuando “encontró placer en el comienzo primordial (es decir, el caos), en el bosque y en las fieras” (RB 251a, RE 192).

¿Cómo podemos entender estas ideas? Si, como parece sugerir Jung, lo divino se identifica con el “significado supremo”, que, como explica Jung, es en sí mismo una “fusión” de sentido y sinsentido, orden y caos, etc., podemos entender la afirmación de que tales “coincidencias” que ocurren dentro de la psique individual (y colectiva) son productoras del “significado supremo” y, por lo tanto, “dan a luz” (o mínimamente revelan) a Dios. A medida que el individuo abraza su ánima y su sombra, a medida que incorpora funciones que inicialmente parecen ajenas a la psique, se produce una transformación que une los mismos opuestos que son productores de lo divino. Más tarde, Jung denominó la base de este proceso “la función trascendente” (CW 8, pp. 67-90; CW 6, § 828) porque es un aspecto de la psique que trasciende y unifica tendencias y actitudes opuestas. Si bien Jung negó específicamente que la función trascendente tenga implicaciones metafísicas (CW 6, § 828), tenemos buenas razones para suponer que esta función también es "trascendente" en el sentido de alcanzar el más allá. Al comentar sobre la unión “procreativa” entre

Machine Translated by Google



"pensamiento previo" y "placer" que ocurren dentro de su propia psique, dice Jung, "sería una locura afirmar que están en este mundo" (RB 251a, RE 193).

## Una teología de la transformación

Jung es consciente del peligro inflacionario de su visión de sí mismo como un "profeta", el hijo de María y el representante de Dios: "Estoy en peligro de creer que yo mismo soy significativo ya que veo lo significativo" (RB 251a , RE 192), y aquí podemos culpar (o excusar) a Jung por no enmarcar estas ideas sobre sí mismo como ideas sobre la "psique" en general, que todos los hombres y mujeres comparten. Dejando de lado la cuestión de la inflación personal de Jung, podemos atender a la cuestión de la naturaleza y el valor de la "teología de la transformación", expuesta en estos pasajes.

La teología de la transformación de Jung es en realidad una teología de la transformación y la expansión, ya que su acercamiento a Dios y al "significado supremo" es uno en el que la psique se transforma para expandir sus horizontes e incluir aspectos de la experiencia consciente (e inconsciente) que antes no existían. hasta ahora desconocido, rechazado, suprimido o ignorado. Como lo fue para Freud, todo el impulso de la psicología de Jung es una búsqueda y expansión hacia lo desconocido.

Si adoptamos una visión muy amplia, que sitúa a Jung dentro del contexto de la historia del pensamiento occidental, vemos que él es parte de una tendencia que comienza con la Ilustración y continúa hasta el día de hoy y que busca abrir las posibilidades del pensamiento humano. , acción y experiencia. Esta tendencia comenzó con el rechazo de la Ilustración al dogma y la autoridad y la institución de la reflexión racional y la observación empírica. Continuó con el reconocimiento por parte de Kant de las contribuciones del sujeto humano a la percepción y la comprensión, y se amplió aún más mediante la insistencia de Hegel en que todas las perspectivas particulares en filosofía son incompletas y deben ser criticadas y trascendidas en favor de puntos de vista más integrales. que están sujetos a la misma crítica dialéctica.
La conciencia occidental fue ampliada aún más por los historicistas (por ejemplo, Vico, Hegel y Marx), quienes escribieron sobre las contribuciones de la historia y la cultura al conocimiento. La fenomenología del enfoque verstehen de Edmund Husserl y Wilhelm Dilthey hacia la comprensión interpretativa amplió las concepciones occidentales de "conocimiento" para incluir modos de aprehensión que no estaban conceptualizados en términos puramente naturalistas y positivistas. Al desestabilizar las oposiciones tradicionales y elevar la importancia de los polos de ideas opuestas antes degradados, Nietzsche, y más tarde Derrida, no sólo produjeron una transvaloración de los valores, sino que también ampliaron el horizonte del conocimiento y la comprensión para incluir la ambigüedad, la diferencia, la la ironía y la ironía. Wittgenstein añadió complejidad a nuestra concepción de nosotros mismos y del mundo al llamar la atención sobre el papel del lenguaje en la construcción (y engañosa) del pensamiento y la experiencia. Freud y otros psicoanalistas ampliaron los horizontes de la experiencia mediante su atención a los afectos, actitudes e ideas inconscientes; y Jung amplió el horizonte del yo mediante su insistencia en que la experiencia debe estar informada por múltiples funciones (sensación, sentimiento, razón e intuición) y por arquetipos colectivos como el anima (animus) y el

Machine Translated by Google



Sombra. Nosotros mismos podríamos ampliar la naciente teología del Libro Rojo de Jung para incluir una perspectiva teológica sobre cada una de estas tendencias. Si, como han proclamado los místicos y los teólogos negativos, Dios es el fundamento incognoscible e inefable del cosmos y la conciencia, nuestro acercamiento a Dios no debe implicar una pretensión (dogmática) de conocimiento, sino más bien una expansión continua de la psique y la cultura hacia espacios hasta ahora desconocidos. reinos inexplorados y caóticos. Dios, desde este punto de vista, está asociado con una economía abierta de pensamiento, acción y experiencia, y uno se abre a Dios cuando comienza a realizar tal economía dentro de uno mismo. Quizás ésta sea la "transformación" personal que, en opinión de Jung, da origen a lo divino.25

## "Capítulo XI: Resolución", RB 251–55, RE 194–207

El capítulo final del Liber Primus contiene algunos de sus pasajes más interesantes y provocativos. Jung comienza con una visión de una batalla entre una serpiente blanca y su contraparte negra, aparentemente más fuerte. Sin embargo, la serpiente blanca prevalece, y la "serpiente negra se retira" (RB 251b, RE 194), volviéndose blanca la sección delantera de su cuerpo. Jung conversa con Elijah sobre esta batalla y especula sobre su significado: "¿Debería significar que el poder de la buena luz llegará a ser tan grande que incluso la oscuridad que lo resiste será iluminada por él?"
(RB 251b, RE 194). Veremos que Jung sostiene que el conflicto mismo entre el bien y el mal en el individuo es en sí mismo "productivo del autosacrificio" y del bien; y, como dice Jung, citando a Heráclito en Tipos psicológicos, "la guerra es el padre de todo" (CW 6, § 87). Pronto aprendemos que las serpientes blanca y negra están asociadas con lo divino: "Veo al niño divino, con la serpiente blanca en su mano derecha y la serpiente negra en su mano izquierda" (RB 252a, RE 196). Luego, Jung tiene una visión de Cristo en la cruz "en su última hora y tormento" (RB 252a, RE 197). La serpiente negra, ahora en la base de la cruz, se enrolla alrededor de los pies de Jung, mientras Jung extiende sus brazos y asume el rostro de un león. Cuando Jung se ve incomprensiblemente obligado a imitar el tormento final de Jesús, Salomé le informa: "Tú eres Cristo" (Du bist Christus) (RB 252b, RE 197). Luego, la ciega Salomé envuelve su cabello alrededor de los pies de Jung y, de repente, exclama que ve luz y se cura de su ceguera. La serpiente, que se había entrelazado alrededor del cuerpo de Jung provocando que la sangre de Jung se derramara por la ladera de la montaña, ahora cae débilmente al suelo. El profeta Elías, quien según la antigua tradición "anunciará la venida del mesías", instruye a Jung a "escribir exactamente lo que ves" (RB 252b, RE 198).

"Dios se desarrolla a través de la unión de los principios en mí"

Jung ha descrito aquí una experiencia en la que, de hecho, es deificado y obtiene los poderes de curación espiritual de Cristo. Visto metafóricamente, podríamos decir que Jung necesitaba experimentar una unión entre el principio espiritual representado por Cristo y el principio instintivo terrenal, representado por la serpiente negra, para alcanzar la maestría como sanador (psicoterapéutico) del alma. como tenemos

Machine Translated by Google



Visto y explorado más adelante en detalle, Jung sostuvo que cada uno debe encontrar al Cristo dentro de sí mismo (RB, p. 234b), y este descubrimiento equivale a la asunción de responsabilidad por la propia existencia (RB, p. 356b). Esto sólo puede ocurrir con la fusión del espíritu y la materia, y del bien y el mal, dentro de la psique.

Jung tiene la idea de que las dos serpientes representan una lucha dentro de él mismo entre el pensamiento26 y el amor, y que esta batalla es necesaria para que Jung ascienda al amor, que es la esencia de Cristo. Jung asocia el pensamiento con la oscuridad, la noche y la derecha, y el amor con la luz, el día y la izquierda, una inversión de su visión anterior del niño divino que sostenía la serpiente blanca en su mano derecha y la serpiente negra en su izquierda; quizás esto sugiera la fluidez entre el bien y el mal y su propensión a intercambiar lugares entre sí. Más significativamente, el conflicto entre pensar y sentir es una lucha que está dentro de la naturaleza de cada hombre (RB, p. 253a). Esta lucha conduce a una coincidencia de opuestos entre pensar y sentir; el pensamiento se asocia con la "soledad" y el amor o el sentimiento con la "unión", los dos "se necesitan el uno al otro, pero se matan el uno al otro".

(RB 253a, RE 200, 201). Jung explica además que "el amor es vacío sin pensar, el pensamiento vacío sin amor" (RB 253b, RE 200).

Los esfuerzos de Jung por unificar el pensamiento y el sentimiento (y muchas otras oposiciones) son su modus operandi en El Libro Rojo. Aquí Jung hace la sorprendente afirmación de que la unión del pensamiento y el sentimiento es la condición misma para el nacimiento de lo divino: "Dios se desarrolla a través de la unión de los principios en mí. Él es su unión" (RB 254b; cf. RB 254, n. 38, RE 204). Como hemos visto, es en este capítulo del Liber Primus donde Salomé le dice a Jung que él es Cristo (RB, p. 252b). Esta atribución se vuelve comprensible (aunque no menos impactante para nuestros oídos contemporáneos) en el contexto de la visión posterior de Jung de que la unión de principios opuestos es el camino hacia el Yo, que a su vez está simbolizado en la imagen/arquetipo de Dios y Cristo.

## Más reflexiones sobre la profecía

En su comentario al Liber Novus, Capítulo 11 (Resolución), que se publica en el Apéndice B del Libro Rojo, Jung comenta sobre la identificación de su "yo" con Cristo. Dice que "el yo" (su yo) está jubiloso por su poder espiritual, y en su excitación es "tentado a atribuirse la profecía" (RB 367b, RE 571). De hecho, esto es evidente en la afirmación del propio Jung de que representa al Hijo de Dios (RB, p. 250a), así como en la afirmación de Salomé de que él es Cristo (RB, p. 252b). Sin embargo, Jung dice que es absurdo sostener que al identificarse con Cristo el "yo" presume "una importancia excesiva" (RB 368b, RE 574). Por el contrario, al identificarse con Cristo, el "yo" asume "una posición decididamente inferior", porque ya no tiene "la ventaja de ser parte de la multitud que se reúne detrás de una figura poderosa" (RB 368b, RE 574), y debe, en efecto, ser responsable de su propia vida y redención. Como veremos, esto es consistente con la visión "existencial" de Jung de Cristo en El Libro Rojo, especialmente en los Escrutinios, donde el guía de Jung, Filemón, dice que Cristo representa la idea de que uno no debe seguir a Cristo sino llevar su propia vida de manera manera que sea fiel a la propia esencia y al amor (RB, p. 356a). Aquí en este comentario Jung

Machine Translated by Google



escribe que si bien la solución cristiana tradicional de la redención a través de Cristo atrae al niño que hay en cada uno de nosotros, en última instancia es insatisfactoria, porque "todo niño desea crecer" (RB 368a, RE 573), y con este crecimiento la asunción de la responsabilidad personal y la redención es inevitable. Así, en El Libro Rojo, Jung ya está en camino de desarrollar su concepción de Cristo como símbolo del Yo individualizado.

## El Libro Rojo y el nacimiento de Dios

Hemos visto que Jung sostiene que Dios se desarrolla mediante la unión de los principios de prepensar y sentir dentro del Ser. Ahora podríamos ir un paso más allá y suponer que el mismo acto de escribir El Libro Rojo, un acto de "fantasía creativa" que une pensamiento y sentimiento, ¡da nacimiento a Dios! La noción de que uno se convierte en un Dios o da a luz a un Dios a través del trabajo intelectual o creativo, por muy discordante que sea para nuestras sensibilidades contemporáneas, no es original de Jung y se remonta al menos a la antigua Grecia, donde se pensaba que a través de la vida de la razón uno podría participar de la divinidad y llegar a ser efectivamente divino. Aristóteles dio a entender que a través de la contemplación intelectual la humanidad se identifica con Dios,27 y Plotino escribió sobre "representar la vida más noble [y] adquirir identidad con lo divino".28 La noción de divinización a través de la razón reaparece en Hegel, quien sostuvo que el Absoluto alcanzó su plenitud. expresión y actualidad en el desarrollo autoconsciente de la razón en la humanidad, y que su propia filosofía era esa expresión y desarrollo, sugiriendo así que sus propios escritos eran generativos del Absoluto o Dios. También debemos notar que la idea de que el hombre se convierta en Dios aparece en el Nuevo Testamento, donde se habla de los hombres como participantes de la naturaleza divina (2 Pedro 1:4), un tema que fue amplificado por los primeros padres de la iglesia que sostenían que Dios se había vuelto humano para poder divinizarnos nosotros mismos.29 Finalmente, en la Cabalá, encontramos la noción de que uno debe escribir un Sefer Torá, porque al hacerlo se le atribuye haber c

La noción de que el Liber Novus ilustra y efectúa un proceso de divinización proporciona una idea de por qué Jung trató el Libro Rojo con tanta reverencia y por qué lo produjo como un manuscrito caligráfico iluminado, al estilo de las Biblias de la Europa medieval. Sin embargo, no debemos olvidar que no es sólo Jung quien se convierte en Cristo, sino cada hombre y la humanidad en su conjunto (RB, p. 253b).
Según Jung, cada individuo representa a la humanidad en su conjunto: "Como hombre, eres parte de la humanidad y, por lo tanto, tienes una parte de la humanidad entera, como si fueras la humanidad entera" (RB 253a, RE 200).

### Sobre la voluntad del mal

Jung vuelve al tema de que lo que nos parece aborrecible es en realidad parte de nuestro ser, y pasa de la coincidentia oppositorum entre el pensamiento y el sentimiento a la unificación de la buena y la mala voluntad. Jung nos dice: si matas a tu enemigo también "matas a esa persona que hay en ti mismo" (RB 253a, RE 200). una persona debe

Machine Translated by Google



reconocer que quiere precisamente el mal contra el que lucha; es más, uno debe llegar a querer ese mismo mal, de lo contrario nunca llegará más allá de proyectar el propio mal sobre los demás (RB, p. 254a). Al hablar de las atrocidades de la Primera Guerra Mundial, Jung dice que en lugar de culpar de estas atrocidades a fuerzas externas a uno mismo, uno debe realmente desear este gran mal con el propio corazón (RB, p. 254a); Sólo así uno puede acercarse al misterio de Cristo, recuperar en sí la destructividad de la humanidad y estar dispuesto, como Cristo, a sacrificarse. Jung escribe: "Beban hasta saciarse de las sangrientas atrocidades de la guerra, deléitese con la matanza y la destrucción, entonces sus ojos se abrirán y verán que ustedes mismos son los portadores de ese fruto" (RB 254a, RE 203). Más tarde, Jung argumentará que el lado oscuro o bárbaro de la psique alemana había sido reprimido por el cristianismo, y que la lección de la Primera Guerra Mundial fue que esta "bestia rubia" debe ser reconocida y afirmada si se quiere llevarla a la realidad. una resolución creativa más que destructiva (CW 10, §§ 16-17).

Se dice que Jung proporcionó al menos a uno de sus analizandos consejos similares años más tarde cuando, según Irene Champernowne (que había estado en análisis con Jung en la década de 1930), Jung hizo comentarios antisemitas y alentó a sus pacientes a hacer lo mismo que él. un medio para mantenerse en contacto con la propia "sombra". 31 La idea aquí es que al desear el mal, en lugar de proyectarlo hacia el otro, uno se ve obligado a reconocer su verdadera fuente dentro de uno mismo, y sólo entonces uno dejará de luchar contra él. las propias proyecciones. De esta manera, "el espanto llega a ser tan grande que puede volver los ojos de los hombres hacia adentro, de modo que su voluntad ya no busca el yo en los demás sino en sí mismos" (RB 254b, RE 204). Jung parece estar seguro de esto: "Lo vi. Sé que este es el camino. Vi la muerte de Cristo y vi su lamento" (RB 254b, RE 204). De hecho, Jung parece identificar este proceso de querer "este mayor mal con todo el corazón" (RB 254a, RE 203) con el hecho de que Cristo cargue con los pecados de la humanidad.

A pesar de su aparente honestidad radical, hay problemas con esta línea de razonamiento, entre ellos el de que aquellos que hacen el mal y "beben [hasta] saciarse de… atrocidades sangrientas" (RB 254a, RE 203) rara vez llegan a la conclusión. una especie de claridad no proyectiva sobre el mal y lograr la transformación personal que describe Jung; más bien, lo más frecuente es que continúen con proyecciones aún más fuertes como medio para justificarse. Se puede estar de acuerdo en que debemos llegar a reconocer que, en algún nivel, queremos las mismas cosas que encontramos aborrecibles en nosotros mismos y en los demás, pero esto no se logra mediante una identificación con esa voluntad. Jung, en varios momentos de su carrera, reconoció esto (por ejemplo, en su ensayo de 1945, "Después de la catástrofe", CW 10, págs. 194-217). Sin embargo, aquí en El Libro Rojo podemos ser testigos de otra línea de pensamiento que más tarde llevaría a Jung a estar terriblemente equivocado (e incluso a sumarse al optimismo) acerca de la Alemania nazi.

Machine Translated by Google

Capítulo 4

# Encuentros que crean almas

## El Libro Rojo: Liber Secundus

Varios marcadores distinguen el Liber Secundus del Liber Primus. En Liber Secundus Jung amplía enormemente su catálogo de figuras internas y multiplica los encuentros arquetípicos que enriquecen su experiencia y comprensión de Dios, la religión y el alma. Gráficamente, a medida que Jung pasa del pergamino al papel (RB Intro, p. 202), la caligrafía se hace más grande y las pinturas, que eran principalmente pequeños adornos en Liber Primus, se vuelven más grandiosas, más detalladas, coloridas y estéticamente ricas, expandiéndose a hasta el punto en que a veces se vuelven visualmente (e incluso temáticamente) dominantes sobre la narrativa escrita. A medida que avanza Liber Secundus , las pinturas logran independencia del texto y crean su propia narrativa psicológica y teológica que, de hecho, se superpone a la escrita.

El Liber Secundus comienza con una breve sección titulada “Las imágenes de los errantes”. (RB 259a, RE 45), que cumple la misma función que el “Prólogo” de Jung al Liber Primus. Toda la sección consta de dos citas de Jeremías (23:16, 23:25–
28) en el que el profeta distingue entre falsos profetas que “hablan una visión de su propio corazón” o que profetizan con mentiras diciendo: “He soñado, he soñado”, y los verdaderos profetas que hablan “de la boca del Caballero."
Como introducción al Liber Secundus, esta cita invita al lector a juzgar por sí mismo qué tipo de profeta ha encontrado y está a punto de encontrar en Jung. Stein ha señalado acertadamente que la cita de Jeremías es irónica,1 porque Jung es claramente alguien que “profetiza” desde su imaginación, si no desde sus sueños.

Visualmente, Liber Secundus comienza con una gran letra “D”, la primera letra de “Die Bilder des Irrenden” (“Las imágenes de Erring”). Dentro de esta “D” hay un solo ojo, con un iris rojo brillante. El ojo está rodeado por lo que aparentemente es una sección transversal de la corteza terrestre, con sus capas de tonos terrestres y cambios tectónicos, agrietada y fisurada casi en su totalidad. La impresión dada por RB Image, p. 1 es el del ojo de la mente penetrando capas de un pasado psíquico plagado de desplazamientos y fracturas.

Jung está a punto de participar en una serie de encuentros con figuras arquetípicas, encuentros que nos proporcionan un modelo del proceso de individuación.

DOI: 10.4324/9781003027027-4

Machine Translated by Google



“Capítulo I: El Rojo”, págs. 259–61 Jung se imagina a sí

mismo como un guardia parado en lo alto de la torre más alta de un castillo, y la pequeña imagen que abre esta sección (Imagen RB, pág. 2) representa una figura con un cuerno atado a lo largo de su espalda mirando a lo lejos por encima de la pared de una torre. Jung escribe que un pequeño punto en la distancia lentamente se va enfocando como un jinete con un abrigo rojo. Jung llama a este jinete "El Rojo", pero pronto lo identificará como el diablo. Jung entabla un diálogo con el Rojo y sugiere que hay algo mundano o pagano en él. Jung le pregunta al Rojo si “alguna vez ha roto [su] corazón por los misterios de nuestra religión cristiana” (RB 259b, RE 213), a lo que el diablo responde que Jung es bueno adivinando acertijos pero es “increíblemente pesado y serio”. (RB 259b, RE 213). El Rojo acusa además a Jung de juzgarlo con demasiada dureza y de tomar las Escrituras demasiado literalmente, y le pregunta a Jung si es “algo así como un santo” o un sofista (RB 260a, RE 214).

Jung responde que “nadie puede evitar impunemente los misterios de la religión cristiana”, ya que el cristianismo es la tarea y el destino del hombre occidental.

El diablo y los judíos

El Rojo plantea inmediatamente la cuestión de los judíos, argumentando que hay judíos que han alcanzado el bien sin “necesidad de vuestros solemnes evangelios”.
(RB 260a, RE 215). La respuesta de Jung es interesante, especialmente a la luz de las acusaciones de antisemitismo formuladas contra él por Freud y que siguieron a Jung durante toda su vida. Jung le pregunta al Rojo si “alguna vez ha notado que al judío le falta algo, uno en su cabeza, otro en su corazón, y él mismo siente que le falta algo”. (RB 260a, RE 215). El Rojo ahora acusa a Jung de "odiar a los judíos", a lo que Jung responde que debido a que a los judíos "les falta" algo (es decir, los misterios de Cristo) y no quieren admitirlo, son particularmente sensibles a las críticas. Años más tarde, en una carta a James Kirsch, Jung observaría: “El judío solicita directamente el antisemitismo con su disposición a detectar el antisemitismo en todas partes”,2 pero aquí sugiere que la sensibilidad de los judíos está directamente relacionada con su rechazo. aceptar a Cristo. El Rojo, que es un sustituto apenas disfrazado de Nietzsche, le dice a Jung que “sólo el cristianismo, con su triste escape del mundo” podría haber hecho a Jung “tan pesado y hosco” (RB 260b, RE 216).

Nietzsche en Zaratustra dijo:

> Desde que existen los hombres, el hombre ha sentido muy poca alegría: sólo eso, hermanos míos, es nuestro pecado original. Y al aprender mejor a sentir alegría, aprendemos mejor a no herir a los demás ni a planear daños para ellos.3

El Rojo le dice a Jung que está arruinando la diversión; dado que la vida no requiere seriedad, sería mejor si Jung “bailara por la vida” (RB 260b, RE 216).

Jung, anticipándose a sus posteriores dudas sobre la prescripción dionisíaca de Nietzsche4 (pronto revelará su propia atracción por ella), responde que bailar no es una opción,

Machine Translated by Google



ya que los bailarines son ridículos o intentan “bailar para sus dioses” (RB 260b, RE 216) recreando la antigüedad. El diablo responde que tal vez “bailar” sea sólo un símbolo de alguna “tercera cosa”. (Podemos especular que para Jung, esta “tercera cosa” es la “fantasía creativa”, que en Tipos psicológicos se dice que reconcilia el pensamiento y el sentimiento). En este momento, el Rojo adquiere un tierno color carne; sus vestiduras, ahora verdes, “estallan en hojas” y él se revela como “Alegría”. Jung responde que tal vez haya “un gozo ante Dios” que aún está por descubrir, y llama al Rojo su “amado” y le pide que le tome la mano.

Este es claramente un momento de transformación para Jung y, por lo tanto, no podemos tomarnos en serio su defensa del cristianismo y su tradicional difamación de los judíos. De hecho, en nombre del diablo, Jung ridiculiza el mismo antisemitismo que se le acusaba de albergar. Jung sugiere que este “diablo” era un diablo específico para él, un diablo que traía alegría como “un viento cálido del sur con flores fragantes” (RB 260b, RE 217), y le hacía olvidarse dulcemente de sí mismo y de su seriedad. . Jung describe este demonio como su propio “otro punto de vista” y aconseja a sus posibles lectores que si alguna vez tienen la oportunidad de conversar con su propio demonio, deben hacerlo con toda seriedad (RB 261a, RE 218).

### Alegría

Jung hace varios comentarios interesantes sobre la ecuación del diablo con la “alegría”. Dice que él y el diablo pueden estar de acuerdo en que la alegría no es “ni lujuria ni locura”, sino “el más supremo florecimiento y reverdecimiento de la vida” (RB 261a, RE 219). Sin embargo, la alegría es siempre efímera, y por eso no se puede pactar ni capturar al diablo. Además, la búsqueda del gozo no sólo es vana sino también mala, ya que conduce al placer, que a su vez conduce al infierno. La fórmula de Jung de alegría > placer > infierno es algo sorprendente dada su discusión anterior sobre la importancia del sentimiento. A la luz del hecho de que la cuestión de la “alegría” surge en el contexto de la discusión de Jung sobre el antisemitismo, debemos señalar que los jasidim, que heredaron la tradición mística judía de la Cabalá, sostenían esa alegría, especialmente cuando surge en el canto y la danza, es una forma de adoración divina y una condición previa para la elevación espiritual.5

## El punto de vista psicológico de Jung

Al final, Jung dice que llegó a un acuerdo con su diablo aceptando parte de su alegría, así como el diablo aceptó parte de la seriedad de Jung. Jung nos dice que trató a su diablo como a una “persona real” y que es importante “tomar en serio” a todos los habitantes del mundo interior, añadiendo que “son reales porque son eficaces” (RB 260b, RE 217 ). Sugiere que si bien el diablo es “una personalidad independiente” (RB 261a, RE 218), la conversación con él tuvo lugar dentro de su propia psique (la de Jung). Además, “tomar en serio al diablo” significa “aceptar el otro punto de vista propio” (RB 261a, RE 218). Aquí podemos obtener una idea de la actitud de Jung hacia sus visiones en El Libro Rojo: su perspectiva no es la de un psicótico, que tomaría sus visiones como manifestaciones reales de una enfermedad externa.

Machine Translated by Google



realidad, sino más bien la de un psicólogo, que comprende que las visiones surgen de un mundo psicológico interior y que las figuras que encuentra representan compensaciones por las actitudes unilaterales de su propio ego. Más tarde, Jung nos dice que estas “figuras vivientes no deben tomarse como algo personal” (RB 368a, RE 572), ya que son imágenes generales primordiales.

Surge la pregunta de si hoy podemos seguir a Jung encontrando y dialogando con nuestras propias figuras internas como lo hizo Jung en El Libro Rojo. Ciertamente, técnicas como la imaginación activa permiten entrar en un diálogo imaginado con figuras encontradas en nuestras fantasías y sueños, y “aprender de ellas” de una manera similar a como Jung aprendió de los suyos. Este tipo de “soñar el sueño hacia adelante” es una técnica que tiene su lugar en la práctica psicoterapéutica.
Sin embargo, si bien el propio Jung aconsejó al menos a uno de sus seguidores crear nosotros su propio Libro Rojo, [6] mismos corremos el riesgo de caer en una “imitación del héroe” si nos esforzamos conscientemente por tener nuestras propias visiones transformadoras a través del encuentro y el diálogo con figuras míticas del pasado lejano.

## “Capítulo II: El castillo en el bosque”, RB 261–65, 220–32

El capítulo comienza con una imagen (RB Image, p. 5) de un castillo en medio de un lago, bosques y montañas. Jung describe cómo se pierde y se aloja en un pequeño castillo donde conoce a un viejo erudito que parece haberse dedicado a la investigación y a la ciencia (RB, p. 261a), pero que se ha vuelto modesto y temeroso ante la inmensidad. del conocimiento. Jung escribe que ésta es “una existencia ideal aunque solitaria” (RB 262a, RE 221), y en algunos aspectos no se diferencia de la vida a la que periódicamente se retirará años más tarde en su torre de Bollingen, a orillas del lago de Zúrich.

En sus habitaciones, Jung se obsesiona con lo que él describe como la irritante y trillada idea de que el anciano tiene una hermosa hija joven prisionera en el castillo, y que espera a su salvador. De repente, "una muchacha delgada, pálida como la muerte" (RB 262a, RE 222) aparece en la puerta de Jung, y Jung, abrumado por lo trillado de esta visión, dice: "Estoy verdaderamente en el infierno: el peor despertar después de la muerte, para vivir". resucitar en una biblioteca de préstamo” (RB 262a, RE 222). Aquí Jung lucha con su propio elitismo y se pregunta si debe expiar en el infierno un insulto a la “mitad inferior del gusto humano promedio” (RB 262a, RE 222). Jung llega a sentir lástima y compasión por la joven, y ella se siente reivindicada cuando él finalmente reconoce que, a pesar de ser banal, ella es real. Jung llega a considerar hermosa a la niña, siente amor por ella y entabla un diálogo con ella sobre la naturaleza de las “verdades últimas”.

### Banalidad, compensación y el “infierno” personal

Jung escucha atentamente cuando la joven doncella habla de la validez universal del cuento de hadas, y cuando ella le dice que sólo lo que él llama “banal y trillado contiene la sabiduría” que busca (RB 262b, RE 224). La chica se disuelve en

Machine Translated by Google



oscuridad, no sin antes darle a Jung “saludos desde Salomé” (RB 263a, RE 225).
Pronto nos enteramos de que Jung considera que el anciano y su hija son los equivalentes de Elijah y Salomé, a quienes había conocido en Liber Primus. Además, la joven doncella es el alma del anciano, así como el alma de Jung, que, como aprenderemos en un momento, es, para Jung, siempre lo opuesto al género biológico de cada uno.

La noción de que la sabiduría se encuentra en la banalidad sirve como una compensación importante a la “pesadez” y la “profundidad” de Jung en El Libro Rojo, así como la “alegría” del Rojo sirvió como compensación para la “seriedad” de Jung. Pronto, en su ensayo de 1918, “El papel del inconsciente”, Jung escribirá:

> Siempre que la vida transcurre unilateralmente en una dirección determinada, la autorregulación del organismo produce en el inconsciente una acumulación de todos aquellos factores que desempeñan un papel demasiado pequeño en la existencia consciente del individuo. Por esta razón he propuesto la teoría de la compensación del inconsciente como complemento a la teoría de la represión.
>
> (OC 10, § 20)

Hemos visto cómo Jung describió su participación en la trillada historia de la hija del erudito como un descenso a los infiernos. Ahora ofrece una observación general derivada de su caso particular: “Vuestro infierno está hecho de todas las cosas que siempre expulsasteis de vuestro santuario” (RB 264b, RE 231). Sólo prestando atención al propio infierno, “mirando en silencio todo lo que suscita tu desprecio o tu ira” (RB 265a, RE 232), es que uno puede “dar alma a quien no tiene alma” y “redimir a su otro para vida” (RB 265a, RE 232). Es por esta razón que el redescubrimiento de la propia alma y el proceso de individuación implican sufrimiento y sacrificio.

### Aventura interior y exterior

Jung continúa con más reflexiones sobre la coincidencia y el equilibrio de los opuestos. El primer equilibrio que considera es entre la aventura “exterior” y la “interior”.
Si uno no tiene aventuras (presumiblemente en el “mundo cotidiano”), queda atrapado por los límites de su propia imaginación y las expectativas de los demás (RB, p. 263a). Sólo probando los propios límites superiores e inferiores y siguiendo al “diablo” en la aventura, uno llega a conocer sus verdaderas limitaciones.
“El hombre vive en dos mundos”, un mundo interior y otro exterior; sólo un tonto vive en uno o en otro (RB 264a, RE 229). Debe lograrse un segundo equilibrio entre lo poco común y lo ordinario. Jung confiesa que se preocupó hasta tal punto por lo raro, lo oculto y lo no descubierto que lo ordinario dentro de él sufrió y “comenzó a anhelar la vida” (RB 263a, RE 226). Fue debido a su propia represión de lo ordinario que tuvo su trillada aventura con la hija del erudito, donde aprendió el significado y el poder de la vida ordinaria, encarnada en los cuentos de hadas y las historias comunes de la humanidad. Jung está en el proceso de formular su noción de que los cuentos de hadas y los mitos expresan los arquetipos del inconsciente colectivo. La joven doncella de su visión, como Salomé y la

Machine Translated by Google



diablo ante ella, le enseña a Jung a anhelar lo que “antes se burlaba” y a considerar “débil y desperdiciado” lo que antes amaba (RB 263b, RE 226).

Jung no comenta el hecho de que en El Libro Rojo se registran pocas aventuras “exteriores”, si es que hay alguna. De hecho, se podría decir que toda la obra permanece dentro de los límites de la imaginación. Lo sabemos por Recuerdos, Sueños, Reflexiones
que, en retrospectiva, Jung sentía que la única razón por la que mantuvo su cordura durante el período del Libro Rojo era que tenía una familia y una carrera que lo anclaban al mundo externo (MDR, p. 189), pero recogemos poco o nada de esto del propio Libro Rojo . Ocasionalmente, la “vida real” de Jung entra brevemente en la narrativa, como cuando le dice a la hija del erudito “Por Dios, te amo, pero desafortunadamente ya estoy casado” (RB 263a, RE 225), pero por lo demás la obra permanece casi exclusivamente dentro de un reino imaginado y visionario. No necesariamente deberíamos culpar a Jung por esto; de hecho, la originalidad y el poder del Libro Rojo derivan de su intenso enfoque imaginativo. Sin embargo, veremos (en el capítulo 9) que cuando Jung dejó de trabajar en El Libro Rojo en 1930, esto inauguró un período de mayor implicación y participación colegiada en la vida pública y profesional (MDR, p. 197), lo que sugiere que Jung puede He necesitado abandonar su intenso enfoque interior para lograr un equilibrio entre lo “interior” y lo “exterior”.

## Masculino y femenino

A continuación, Jung se involucra en una discusión muy interesante sobre lo masculino y lo femenino, que produce otra compensación o equilibrio de opuestos. El hombre “no debe buscar lo femenino en la mujer” (RB 263b, RE 227) sino en
mismo, ya que posee lo femenino como elemento clave en su psique. De hecho, incluso “el hombre más masculino tiene un alma femenina, y la mujer más femenina tiene un alma masculina” (RB 263b, RE 227). Un hombre que reconoce su alma femenina es
ser capaz por primera vez de tratar a una mujer como persona, es decir, como un individuo con el que realmente puede identificar. Además, al reconocer el género opuesto dentro de uno mismo, uno se libera de la posibilidad de convertirse en esclavo de miembros del sexo opuesto. El consejo de Jung a los hombres: “Es bueno para vosotros vestiros una vez con ropa de mujer... al convertiros en mujer, os liberáis de las mujeres” (RB 263b-264a, RE 228).
Jung afirma que un hombre sólo se vuelve completo cuando acepta su feminidad y una mujer sólo es completa cuando acepta su masculinidad. El sexo opuesto está “ligado al mal” y por esta razón “la gente odia aceptar al otro” (RB 264a, RE 228). Sin embargo, aceptar (lo que Jung llamará más tarde)
el anima (para un hombre) o el animus (para una mujer) lo completan como persona.
Jung plantea la intrigante posibilidad de una conciencia posgenérica cuando habla de ir “más allá de lo generizado y, sin embargo, permanecer dentro de lo humano” (RB
264b, RE 230).

Este discurso, y discusiones relacionadas en otras partes del Libro Rojo, dejan claro que las experiencias registradas en el Liber Novus fueron fundamentales para la concepción de Jung del arquetipo del anima y su relación con el alma. Ya hemos visto que Jung experimentó una presencia femenina autónoma dentro de su psique,

Machine Translated by Google



a la que se refería como su “alma”. Años más tarde, reflexionando sobre las experiencias que había plasmado en El Libro Rojo, Jung dijo:

> Me intrigaba mucho el hecho de que una mujer interfiriera conmigo desde dentro. Mi conclusión fue que ella debía ser el “alma” en el sentido primitivo, y comencé a especular sobre las razones por las cuales se le dio el nombre de “anima”... Más tarde llegué a ver que esta figura femenina interna desempeña un papel típico o Papel arquetípico en el inconsciente de un hombre.
>
> (MDR, pág. 186)

Ética de la “situación”

Jung advierte que uno no puede descubrir su alma simplemente siguiendo la “regla” de ir más allá del propio género, porque seguir tal regla lo vuelve “seco, duro e inhumano” (RB 264b, RE 230). Hay que trascender el propio género por lo que Jung llama “razones humanas”, razones que son diferentes para cada individuo y cada situación. Jung no especifica en detalle qué quiere decir con “razones humanas”, pero proporciona un ejemplo en la compasión que mostró por la hija del erudito.
Jung escribe: “Si actúas desde tu humanidad, actúas desde esa situación particular sin principio general, sólo con lo que corresponde a la situación” (RB 264b, RE 230). Si bien la regla general “también tiene significado” y también es “humana… demasiado humana” (una aparente referencia a la obra de Nietzsche de 1878, “Humano demasiado humano”) uno debe ir más allá de las generalidades y actuar en respuesta a la situación particular (RB 264b, RE 230). Aquí Jung rechaza la ética kantiana, que se basa en reglas generalizables, y propone el tipo de “ética situacional” existencial que Sartre defendería en las décadas de 1930 y 1940. Si bien tal situacionalismo puede, al menos en la superficie, también parecer “no junguiano” a la luz de su comprensión de los arquetipos como transculturales y universales, es una posición que continuó manteniendo a lo largo de su carrera. En una charla extemporánea titulada "El bien y el mal en la psicología analítica", que publicó en 1959, Jung defendió la noción de que aquellos que se ven obligados a tomar decisiones éticas únicas "condenadas por la moralidad actual" son a menudo fieles a su "naturaleza y vocación más íntimas". .” Jung afirma:

> Sin quererlo, los seres humanos nos vemos colocados en situaciones en las que los grandes “principios” nos enredan en algo y Dios nos deja a nosotros buscar una salida.
>
> (OC 10, § 869)

Discusiones recientes sobre la ética en la psicoterapia junguiana, por ejemplo en el trabajo de Luigi Zoja, subrayan la importancia de las elecciones situacionales de la “zona gris” que deben realizarse en el curso del proceso psicoterapéutico y que a menudo no pueden resolverse apelando a reglas. o máximas éticas.7

El alma: caos y maravilla

Jung regresa a un tema familiar cuando afirma que uno debe hacer que su “mundo ordenado sea horrible” para poder entrar en el “remolino del caos” y en el “maravilla del mundo de la realidad”.

Machine Translated by Google



alma" (RB 264a, RE 229). El pensamiento de Jung aquí se hace eco de la declaración de Nietzsche de que el caos da "nacimiento a una estrella danzante". 8 Años más tarde, en su Seminario sobre Zaratustra, Jung comentó este mismo pasaje de Nietzsche:

> Una cierta falta de orientación, una vaguedad, una sensación de... estar a la deriva, de no encontrar dirección ni sentido en la vida. En ciertas etapas del análisis, particularmente al principio, las personas se dan cuenta muy claramente de que tienen caos en sí mismas y se sienten perdidas en él... Ahora la idea de Nietzsche es que de esa falta de orden debería nacer una estrella danzante.9

Jung mantuvo la opinión de que sólo al permitirse perderse en las fuerzas caóticas y horribles del inconsciente uno se vuelve verdaderamente creativo y logra la plenitud como ser humano y la liberación del alma. En Psicología y Alquimia, Jung escribe:

> En alquimia, el huevo representa el caos... Del huevo... surgirá el águila o el fénix, el alma liberada, que en última instancia es idéntica al Anthropos que estaba aprisionado en el abrazo de Physis.
>
> (OC 12, § 306)

Aún así, abrazar el desorden no está exento de peligros, como uno

> No debemos subestimar el efecto devastador de perderse en el caos, aunque sepamos que es la condición sine qua non de cualquier regeneración del espíritu y de la personalidad.
>
> (OC 12, § 96)

A medida que se desarrolla el Liber Secundus , la actitud de Jung hacia el caos se vuelve ambivalente, pero como veremos más adelante, su inmersión en el caos y el desorden es fundamental para su viaje de búsqueda del alma y marca El Libro Rojo como la fase "deconstructiva" de la obra de su vida.

## "Capítulo III: Uno de los humildes", RB 265–67, RE 232–40

Un nuevo capítulo comienza con una pintura brillante (RB Image, p. 11), un mosaico de elementos coloreados que disminuyen de tamaño, creando la ilusión de profundidad y distancia a medida que los ojos se mueven hacia su centro. Se supone que Jung está construyendo un yo completo a partir de varios fragmentos. La sensación de profundidad y perspectiva, prácticamente única en El Libro Rojo, da a la imagen la cualidad de la introspección.

Jung describe un encuentro con un individuo humilde, un "vagabundo" o "pícaro" sin afeitar. A Jung le preocupa que alguien lo vea hablando con este "ex convicto", que habla sobre el asesinato de un tirano, los placeres simples del cine y su deseo de casarse con una mujer que había tenido un hijo "bastardo" de otro hombre. El pícaro había perdido un ojo en una pelea con el antiguo amante de la mujer y

Machine Translated by Google



Posteriormente fue a prisión. Reconoce que su mujer había perdido interés en él, pero dice, bastante ingenuamente: "Una vez que encuentre un trabajo adecuado, podremos casarnos inmediatamente" (RB 266a, RE 235). El vagabundo dice que algo anda mal con sus pulmones, pero expresa optimismo de que pronto mejorarán. Jung piensa lo contrario y aloja al hombre en una habitación contigua a sus habitaciones en una humilde cabaña. Después de un tiempo, Jung se despierta con el sonido de "un extraño gemido y gorgoteo mezclado con una tos medio ahogada" (RB 266a, RE 235). Jung se levanta de la cama y acude en ayuda del vagabundo, que ya está expectorando suficiente sangre como para formar un charco en el suelo. Jung ve que "la mano de la muerte reposa sobre él" (RB 266a, RE 236), y el hombre muere en los brazos de Jung, con su sangre literalmente en las manos de Jung.

## Sobre "alturas" y "profundidades"

Jung utiliza esta visión trágica y nada irreal como una ocasión para considerar la experiencia de las "profundidades" de uno. Reflexionando sobre lo que le ha dicho el pícaro, Jung piensa que hay cierta belleza en la sensación de que uno ha tocado fondo y no tiene adónde ir más que arriba (RB 265b, RE 235). Jung parece empatizar con el hombre "humilde" y escribe: "Nosotros [todos] estamos sobre las piedras puntiagudas de la miseria y la muerte" (RB 266a, RE 236). Así como la hija del erudito representaba un aspecto de Jung que pedía admisión en su psique, el vagabundo indigente y ahora muerto "quiere admisión" (RB 266a, RE 236) también en el alma de Jung, y Jung debe encontrar una manera de concedérselo. entrada. Jung se da cuenta de que él mismo debe experimentar "lo más bajo" si quiere tener esperanza de renovación personal. Sugiere que, en contraste con experimentar las "alturas", que son únicas para cada individuo, tocar fondo lo pone a uno en contacto con el prójimo de una manera que el éxito y los logros nunca podrán lograr. Además, uno debe ser consciente de su profundidad: si nunca ha tocado fondo, es peligroso imaginar que no podrá hacerlo.

La capacidad de caer está presente en todos nosotros y restringimos nuestro "potencial humano" cuando atribuimos "humildad" a otros que creemos que nunca podremos realizar en nosotros mismos.

Es interesante que Jung sostenga aquí que sólo entramos en una forma "colectiva" de conciencia, "la vida general como un ser", cuando sondeamos nuestras "profundidades". (RB 266b, RE 238). Jung escribe: "tus alturas son tu propia montaña, que sólo a ti te pertenece" (RB 266b, RE 237). Sostiene que éste es el caso a pesar de que él cree que cuando estamos en las "alturas", es decir, en nuestro mejor momento, "la imaginación es más fuerte" (RB 266b, RE 238). Así, mientras que en Tipos psicológicos Jung señaló la "fantasía creativa" como el "tercero" que se basa en símbolos colectivos y por lo tanto une las tendencias divergentes de la psique (CW 6, § 84ff), en El Libro Rojo parece ambivalente con respecto a la proposición que la imaginación es la clave de lo colectivo. Su punto de vista, al menos en el presente capítulo, parece ser que alcanzamos nuestra humanidad colectiva sólo a través de nuestra participación en el "mínimo común denominador", mientras que la imaginación creativa expresa nuestra individualidad. Sin embargo, Jung siembra las semillas de una noción colectiva de fantasía creativa en la misma página donde parece haber excluido esta idea; porque él dice que incluso cuando creemos que

Machine Translated by Google



estamos ejerciendo la voluntad y tomando decisiones, en realidad estamos siendo dirigidos por el “gran viento del mundo” (RB 267a, RE 238). Este viento nos hunde en “profundidades negras” pero también nos permite vislumbrar nuestra “luz dorada” (RB 267a, RE 239). De hecho, es el proceso mismo de ser arrojado a las profundidades que nos permite captar nuestras “alturas” y experimentar el “baño de renacimiento” (RB 266b, RE 238), que conduce a la “soltería” de intención y lo que Jung más tarde llamaría “individuación”. Parece, entonces, que no creamos nuestras propias “alturas”, sino que las experimentamos sólo después de haber sido arrojados a nuestras profundidades por el mundo. Vemos aquí otra combinación de opuestos en el pensamiento de Jung, entre el abismo de la desesperación y las alturas de la creatividad.

Tanto en este capítulo como en el anterior, Jung lucha con un conflicto entre su elitismo académico y su deseo de entrar en comunidad con el hombre común. En “El castillo en el bosque”, la hija del erudito representa lo que Jung considera la “mitad inferior del gusto humano promedio” (RB 262a, RE 222), que Jung desprecia pero que, sin embargo, piensa que es la clave para un común Sabiduría de “cuento de hadas” que debe integrarse en su psique. Aquí, en "Uno de los humildes", el pícaro indigente, con quien Jung se avergüenza de ser visto, lo lleva a considerar sus profundidades, sin las cuales no puede participar en la humanidad común y entrar en el "baño del renacimiento" (RB 266b, RE 238).

## Vivir hacia la muerte

La muerte del vagabundo lleva a Jung a hacer algunas observaciones fascinantes sobre la relación entre la muerte y la realización personal. Jung escribe:

> El conocimiento de la muerte me llegó esa noche, desde el morir que envuelve al mundo. Vi cómo vivimos hacia la muerte, cómo el trigo dorado y oscilante se hunde bajo la guadaña del segador como una suave ola en la playa del mar. Quien permanece en la vida común toma conciencia de la muerte con miedo. Así, el miedo a la muerte le empuja hacia la soltería. No vive allí, pero toma conciencia de la vida y es feliz ya que en la soltería es quien se hace y ha vencido a la muerte.
>
> (RB 267a, RE 239)

Según Jung, sólo "convirtiéndose" uno va más allá de la mera existencia y "se vuelve consciente de la vida" (RB 267a, RE 240). Más adelante, en Liber Secundus, Jung observa que “la alegría por las cosas más pequeñas te llega sólo cuando has aceptado la muerte” (RB 275a, RE 267). Además, la muerte aclara nuestra visión de las cosas (RB, p. 274b), “nos enseña a vivir” (RB 275a, RE 267) y proporciona a la vida su significado (RB 275a, RE 267). En un momento, Jung exclama: "¡Cuánto necesita nuestra vida de la muerte!" (RB 274b, RE 267). En una entrada del Libro Negro 5, Jung escribe: “Para alcanzar la individualidad, necesitamos una gran parte de la muerte” (BB 5-272, cf. RB 370b, Apéndice C, RE 579).

Estas afirmaciones anticipan claramente la noción de “Ser-para-la-muerte” que Martin Heidegger plantearía en Ser y tiempo10 en los años veinte. De hecho, hay

Machine Translated by Google



Hay mucho en El Libro Rojo que concuerda no sólo con la comprensión existencial de la muerte de Heidegger sino también con la visión existencial de la libertad y la autenticidad de Sartre. Como hemos visto, Jung insiste en que el individuo no debe seguir un modelo personal o espiritual sino que debe asumir la responsabilidad personal de su propia vida:

> Si vives según un ejemplo, vives la vida de ese ejemplo, pero ¿quién debería vivir tu propia vida sino tú mismo? Así que vivan ustedes mismos.
>
> (RB 231b, RE 125)

Si bien el cristianismo entendía que la redención era sólo a través de Cristo, Jung dijo: “Ha llegado el momento en que cada uno debe hacer su propia obra de redención” (RB 356b, RE 543). Para Jung, lo divino se materializa en el hombre precisamente a través del rechazo de la imitación y la asunción de la responsabilidad individual (RB 245a, RE172-3).
Este último implica un descenso a las profundidades sombrías del alma. Jung alude a Kierkegaard cuando escribe que si bien uno debe convertirse en autor de su propia existencia (RB, p. 249b, RE 187-88)), debe hacerlo “con miedo y temblor” (mit Furcht und mit Zittern) ( RB 244a, RE 168).

Sin embargo, Jung se muestra ambivalente con respecto a estos postulados existenciales, y especialmente con respecto a la noción de libertad radical que más tarde llegó a asociarse con la filosofía existencial. En Liber Secundus, Jung escribe:

> Tenías el pensamiento de que tus movimientos provenían de ti y que necesitaba de tu decisión y esfuerzo… Pero con cada esfuerzo imaginable nunca hubieras logrado ese movimiento y llegado a aquellas zonas a las que te trajo el mar y el gran viento del mundo.
>
> (RB 266b, 267a, RE 238)

Tampoco las opiniones de Jung sobre la muerte en el Libro Rojo siempre concuerdan con una perspectiva existencial. Hacia el final de Liber Secundus, Jung sugiere que al tomar la muerte en sí mismo, el individuo renuncia a su “esfuerzo personal... Porque todo lo que antes acechaba hambriento en él ya no vive con él en su época. Su vida es bella y rica, puesto que él es él mismo” (RB 323a, RE 433). Esta noción de que la conciencia de la muerte lleva a uno a renunciar al esfuerzo y al deseo personal es de carácter más budista que existencialista y sugiere que para Jung la individuación no es una cuestión de satisfacer deseos personales. Como ocurre con muchos de los temas y preguntas que Jung considera, sus puntos de vista sobre la muerte varían mucho, moviéndose fácilmente entre polos que los pensadores más "consistentes" podrían considerar como contradicciones.
Jung tendrá más que decir sobre la muerte cuando se encuentre con la “Muerte” en persona, en Liber Secundus, Capítulo VI.

## “Capítulo IV: El anacoreta”, RB 267–70, RE 241–52

A continuación, Jung describe una visión (30 de diciembre de 1913) en la que sigue huellas bajo el sol del desierto hasta la morada de un anacoreta. Jung había terminado el anterior

Machine Translated by Google



capítulo con la resolución de buscar “el lugar de la vida interior” (RB 267b, RE 240), y ahora se encuentra con un hombre que durante los últimos diez años o más se había retirado de la sociedad al desierto de Libia para liderar una vida contemplativa. vida centrada en la lectura profunda de los evangelios y la comunión con Cristo.

## Sobre el lenguaje y la interpretación

Jung pregunta cómo es posible que el anacoreta se haya ocupado todos estos años sólo con una copia de los evangelios, y el anacoreta responde que un libro se puede leer muchas veces y que con cada lectura surgen nuevos pensamientos. El anacoreta añade que Jung debe ser pagano si realmente ve el mismo significado cada vez que lee un libro sagrado. Según el anacoreta, mientras los hombres se esfuerzan por asignar un significado singular a las Escrituras “para tener un lenguaje inequívoco” (RB 268b, RE 244), ninguna “sucesión de palabras” tiene un significado único e inequívoco. Más, “sólo al omnisciente le es dado conocer todos los significados” (RB 268b, RE 244).

Jung pregunta si el anacoreta, como “algunos eruditos judíos” (RB 268b, RE 244), cree que las Escrituras tienen un significado tanto exotérico como esotérico. El anacoreta describe esto como una “mala superstición” y parece mantener, en cambio, como muchos posmodernistas, que el significado textual cambia y que tales cambios se revelan con las circunstancias cambiantes y la perspectiva del lector (RB 268a, RE 243). . Aquí debemos recordar que Nietzsche, en sus Cuadernos de 1886-1888, había afirmado repetidamente que “no hay hechos, sólo interpretaciones”. 11 Jung parece estar luchando con esta cuestión, y pronto veremos que respalda los significados fijos como una una especie de baluarte contra el flujo, una idea que parece contradecir, o al menos poner límites, a su visión de la importancia del caos.

La conversación avanza hacia otras cuestiones relacionadas con la filosofía y la teología del lenguaje, a medida que el anacoreta diserta sobre la cuestión de si el lenguaje (es decir, la “palabra” o “Logos” en el Evangelio de Juan) es en sí mismo una realidad (a diferencia de la realidad). representación).

El anacoreta relata que antes de convertirse en cristiano, había sido un filósofo pagano que había enseñado tanto la filosofía griega como el “nuevo” sistema de Filón el judío a sus muchos estudiantes. El discurso del anacoreta aquí no es completamente transparente, pero su punto de vista parece ser que para Filón, las “palabras y los nombres” alcanzaban poder divino pero estaban divorciados de la vida de la humanidad. El anacoreta advierte contra tal elevación del lenguaje, diciendo que “las palabras no deben convertirse en dioses” (RB 268b, RE 245). Según el anacoreta, si bien el Evangelio de Juan se hace eco de la noción de Filón de que “Dios era la palabra”, lo hace en el contexto de la pasión de Cristo, en la que la palabra se encarnó en el hombre y, por tanto, se infundió de vida (RB 268b , RE 245).

Años más tarde, Jung argumentará que “el peligro que enfrentamos hoy es que toda la realidad sea reemplazada por palabras” (CW 10, § 882). Esto se debe a que hombres y mujeres, especialmente aquellos que viven en ciudades, “carecen de todo contacto con la vida y el aliento de la naturaleza” y conocen los objetos naturales como conejos y vacas sólo por sus palabras o representaciones pictóricas.

Machine Translated by Google



Así encontramos a Jung, en El Libro Rojo, luchando con cuestiones relativas a la naturaleza del lenguaje y la posibilidad de una representación objetiva del mundo. A Jung le preocupa especialmente la cuestión de si las palabras apuntan a ideas, tipos y cosas especificables, o si más bien están siempre sujetas a una serie indefinida de reinterpretaciones. Ésta era una pregunta de suma importancia en la mente de muchos intelectuales durante el período en que Jung escribía El Libro Rojo. Fue, por ejemplo, en esa época cuando un joven Ludwig Wittgenstein estaba escribiendo en sus Cuadernos las ideas sobre el lenguaje que desembocarían en la "teoría pictórica del significado" en su Tractatus Logico Philosophicus.[12] En esa obra encontramos la idea (que el propio Wittgenstein repudiaría más tarde) de que las unidades fundamentales ("Nombres") y enunciados ("Proposiciones elementales") del lenguaje representaban estados de cosas únicos en el mundo (es decir, "hechos atómicos" ), salvando así al lenguaje, el pensamiento y la realidad de una regresión indefinida de interpretaciones. Más tarde, Wittgenstein abandonaría la teoría pictórica del significado por la noción de "significado como uso", que abrió posibilidades casi infinitas de interpretación y comprensión lingüísticas.[13] Jung, en El Libro Rojo, parece estar dividido entre estos dos puntos de vista: por un lado, considera la idea de que el lenguaje y el mundo son fluidos y abiertos a interpretaciones indefinidas; por otro lado, le atrae la noción de que existen significados especificables (arquetipos) que pueden captarse y circunscribirse mediante palabras.

Si bien en su diálogo con el anacoreta Jung sugiere que la tesis de la reinterpretabilidad es una doctrina judía, también la atribuye a los gnósticos, afirmando que la idea de que "la secuencia de palabras tiene muchos significados… no suena propiamente cristiana" (RB 271a, RE 253). Jung acusa a los gnósticos de ser "los peores de todos los idólatras de las palabras" (RB 271a, RE 253). De hecho, Jung lamenta el hecho de que en nuestra era científica las palabras hayan reemplazado a los dioses. Más tarde, en Liber Secundus, el dios enfermo Izdubar le pregunta a Jung: "¿Ya no tienes dioses?". A lo que Jung responde: "No, las palabras son todo lo que tenemos... La ciencia nos ha quitado la capacidad de creer". (RB 279a, RE 282).

## Una muralla contra el flujo

Mientras que en su Borrador de una sección anterior del Libro Rojo (Liber Primus, Capítulo VIII), Jung sugirió "Se lee tanto en un libro como fuera de él" (RB 244, n. 145, RE 204), aquí Jung sugiere que mientras las "cosas" están sujetas a interpretaciones ilimitadas, las "palabras" pueden establecer límites al significado (RB, p. 270a). (Esto es evidente al escribir una biografía o una historia, donde acontecimientos ambiguos se describen en una narración que les proporciona un significado circunscrito, si no completamente definido.) Jung escribe que debemos aceptar tanto lo ilimitado como lo limitado, "ya que la vida fluye no sólo por un camino infinito sino finito" (RB 270a, RE 250). Sin embargo, dado que lo infinito y lo ilimitado dan lugar a la ansiedad, buscamos una limitación del significado: "Pides a gritos la palabra que tiene un significado y ningún otro, para escapar de la ambigüedad ilimitada" (RB 270a, RE 250). Jung llega incluso a decir que "la palabra se convierte en tu Dios, ya que te protege de innumerables posibilidades de

Machine Translated by Google



interpretación” (RB 270a, RE 250). Sugiere que “la palabra es una magia protectora contra los demonios de lo interminable” (RB 270a, RE 250), y en este punto de El Libro Rojo, parece ignorar o rechazar las opiniones de que tal protección es inútil o que el esfuerzo por detener la marea de significado e interpretación puede conducir rápidamente al dogmatismo. Jung reconoce que cuando uno "rompe el muro de las palabras [se] derriba a los dioses y contamina los templos", pero sostiene que "nadie debería derribar las viejas palabras, a menos que encuentre la nueva palabra que sea un firme baluarte contra lo ilimitado y abarque lo ilimitado". más vida en él que la antigua palabra” (RB 270a, RE 251).

Si bien en muchos puntos de El Libro Rojo Jung adopta una visión relativista y constructivista del significado y el conocimiento, en este punto de Liber Secundus sostiene que un sistema de pensamiento y lenguaje circunscrito y afirmador de la vida es superior, o al menos complementario, a un sistema de pensamiento y lenguaje circunscrito y que afirma la vida. infinito e ilimitado, incluso si (parece) este último tiene un derecho más fuerte a la verdad. Esta es una visión que atrajo cada vez más a Jung en los años posteriores a su trabajo sobre el Liber Novus. Si bien Jung, al igual que Nietzsche, insistía en que uno debía estar abierto al caos, Jung no estaba del todo dispuesto a arrojarse a ese caos sin recurrir a un sistema de creencias. Habiendo visto la desaparición del “sistema de los dioses”, Jung finalmente lo reemplazó con un “sistema de arquetipos” que sirvió como una nueva muralla contra el flujo y como una nueva fuente de significado colectivo.

Como hemos visto, en El Libro Rojo hay una tensión entre (y una mezcla de) visiones existenciales y mitológicas de la vida y el mundo, una tensión que refleja la distinción entre una visión abierta y determinada de la naturaleza del significado lingüístico. . Según la antigua visión del mundo, uno descubre las profundidades de su alma a través de un valiente encuentro con el caos, la locura y las infinitas posibilidades del sentido y el sinsentido. Según este último, uno desarrolla su alma a través de la asimilación de un mito personal/colectivo, que ocurre a través del encuentro con los significados perdurables de los arquetipos del inconsciente colectivo. Esta tensión entre lo existencial y lo mitológico se refleja en la doble visión del lenguaje en El Libro Rojo.

## Narrativa “Verdad”

Las preguntas que rodean la ambigüedad de la realidad y el texto tienen implicaciones directas para la práctica de la psicoterapia analítica y otras formas de psicoterapia dinámica. Si las cosas, imágenes y palabras son inherentemente ambiguas y están sujetas a una reinterpretación indefinida, perdemos la posibilidad de lograr una interpretación definitiva de un síntoma o sueño, o de llegar a una “verdad” narrativa sobre uno mismo. Jung, por supuesto, era un platónico demasiado comprometido como para renunciar a toda "verdad", y si bien reconocía el papel del "caos" como una fase en la individuación del Yo, en última instancia, incluso en El Libro Rojo, sus ideas más radicales y trabajo escéptico, cuestionó la sabiduría de deconstruir las murallas contra él. Jung ya se había centrado en los significados colectivos en su obra de 1912, Transformaciones y símbolos de la libido, y este enfoque se traslada, en varios lugares, al Libro Rojo y a la tensión del Libro Rojo entre platonismo y relativismo.

Machine Translated by Google



## Un momento deconstructivo

Sin embargo, en conjunto, El Libro Rojo representa el momento o fase "caótica" y deconstructiva en el desarrollo de la psicología analítica de Jung, mientras que su posterior énfasis en los significados colectivos constituye su momento reconstructivo. Podríamos preguntarnos cómo sería la psicología junguiana si Jung hubiera permanecido plenamente inmerso en el caos, la ambigüedad y el relativismo que defendió en muchos puntos del Liber Novus. El Libro Rojo puede resultar bastante impactante para muchos junguianos, y una razón para ello es que es mucho más deconstructivo (de la ciencia, la razón, el significado, etc.) que cualquiera de las otras obras de Jung.

¿Por qué, podríamos preguntarnos, El Libro Rojo es más "deconstructivo" y relativista que los escritos posteriores de Jung? Una respuesta podría surgir si consideramos la propia psicología de Jung durante el período de desarrollo y composición de la obra.
Como ha señalado Stein, El Libro Rojo representa la crisis de la "mediana edad" de Jung, una "desestructuración" y una entrada en la "liminalidad", a la que siguió una fase de reestructuración,14 que se afianzó con el trabajo de Jung sobre alquimia. Schwartz-Salant plantea un punto similar cuando sostiene que la confrontación de Jung con el caos y el desorden en El Libro Rojo facilitó su confrontación con su propio narcisismo y resultó en su transformación personal. Es por esta razón, según Schwartz-Salant, que el trastorno juega un papel mucho más significativo en El Libro Rojo que en la obra posterior de Jung.15 Más tarde, cuando Jung llegó a hacer un estudio profundo de lo que entendía como las implicaciones psicológicas de la alquimia europea, concluyó que a una fase caótica en el proceso alquímico (el nigredo) le sigue una fase integradora (albedo, citrinitas y rubedo) (CW 14, § 334) en la que los arquetipos de la sombra, anima/animus , y el senex (anciano sabio) se integran en la realización de un ser total.

## Desaprender

Otros dos temas aparecen en el capítulo IV del Liber Secundus: los valores del "desaprendizaje" (Umlernen: reentrenamiento, nuevo aprendizaje o cambio de ideas) y la "soledad". El anacoreta que, como recordamos, había sido un filósofo pagano antes de emprender los evangelios, le dice a Jung que "pasó muchos años solo en el proceso de desaprender" (RB 269a, RE 247) para efectuar su conversión. El anacoreta reflexiona que para un "maestro exitoso" como él, es "difícil o incluso imposible" desaprender lo que ha estado enseñando. Esto me recuerda la observación de Thomas Kuhn de que para que un viejo paradigma científico sea reemplazado por uno nuevo, los científicos de la generación que apoyaron y enseñaron el paradigma original deben retirarse o morir16; tal es la influencia de las ideas en la psique del hombre. !

Más adelante en su carrera, Jung hablará de los beneficios de "desaprender" en un contexto psicoterapéutico más práctico, cuando exhortará a los psicoterapeutas a "aprender lo mejor, saber lo mejor y luego olvidarlo todo cuando te enfrentes al paciente" (CW 10, § 882). Desde este punto de vista, uno debe olvidar o al menos "suspender" su

Machine Translated by Google



aprendizajes y teorías para escuchar y experimentar al paciente en su singularidad.

El valor de la soledad

Jung reflexiona sobre el valor de la soledad: “En el desierto, el solitario se ve liberado de cuidados y, por lo tanto, dedica toda su vida al floreciente jardín de su alma, que sólo puede florecer bajo un sol ardiente” (RB 269b, RE 248). Como hemos visto, en Liber Primus Jung describió sus propias imaginativas experiencias solitarias en el desierto, y todo el Libro Rojo puede entenderse como un testimonio de las oportunidades de creación de alma que ofrece la soledad. Si bien Jung a menudo expresa su búsqueda de su alma en términos de interacciones y diálogos con varios "otros", está claro que cada uno de estos otros, cada una de estas figuras, es un producto de su imaginación, y si bien cada uno de ellos refleja actitudes arquetípicas o principios, todos ellos son, en un sentido importante, aspectos del propio Jung. Martin Buber criticará más tarde a Jung por hacer del encuentro con Dios un asunto interior y solitario, en contraposición a un encuentro “yo-tú” con otros seres humanos y el mundo,17 y de hecho, como pronto veremos, el propio Jung expresa algunas duda sobre la búsqueda solitaria del anacoreta y sugiere la posibilidad de que un significado religioso renovado sea obtenido mejor por alguien que esté “más cerca de los hombres” (RB 272b, RE 258). Una pregunta similar surge con respecto al papel del aislamiento versus la interacción en el descubrimiento de la propia alma. El atractivo de Jung para tantos otros imaginarios plantea dudas sobre su afirmación de que el solitario puede descubrir su alma en su propio jardín.

## “Capítulo V: Muere II (Día II)”, RB 270–73, RE 252–62

El capítulo V se abre con una imagen del árbol filosófico (RB Image, p. 22). Si bien a menudo se hablaba del árbol filosófico como un “árbol invertido”, que tiene sus raíces en el cielo y sus ramas en la tierra (CW 13, § 410), el árbol representado aquí parece tener sus raíces y florecer igualmente tanto en el cielo como en la tierra. , sugiriendo que la psique tiene sus raíces tanto en fuerzas "celestiales" como en fuerzas "infernales". De hecho, gran parte de El Libro Rojo se basa en esta misma noción: que el individuo debe aceptar, e incluso alimentar, aquellas características personales y aspectos de sí mismo que de otro modo encontraría repugnantes, oscuros y malvados. Aquí, en este capítulo del Libro Rojo, Jung declarará que uno debe descender a la oscuridad para ascender al dios sol, Helios, y experimentar la luz dentro de uno mismo (RB 272b RE 259). En su ensayo de 1945 sobre “El árbol filosófico”, Jung escribió: “Una persona cuyas raíces están tanto arriba como abajo es como un árbol que crece simultáneamente hacia abajo y hacia arriba. La meta no es ni la altura ni la profundidad, sino el centro” (OC 13, § 33).

“No más oraciones”

Jung tiene una visión de “cuatro caballos blancos, cada uno con alas doradas” (RB, p. 270b), que tiran del carruaje con el que el dios Helios mueve el sol por el cielo.

Machine Translated by Google



Jung recuerda que el anacoreta, a quien ahora se refiere como Amonio, le había recordado que debía decir sus oraciones matutinas cuando salía el sol (RB, p. 270b). Jung se vuelve crítico con el anacoreta, reflexionando que las declaraciones del anacoreta de que los textos tienen múltiples significados y que "Juan trajo el Logos al hombre" suenan más gnósticas que cristianas (RB 271a, RE 253). Además, Jung no puede cumplir con el recordatorio del anacoreta de orar, porque el anacoreta no sabe que Jung (como hombre moderno) "no tiene más oraciones" (RB 271a, RE 253).
Jung puede, sin embargo, rezar al sol (en lugar de rezar a Dios con el amanecer) porque "uno nunca podrá escapar de los sueños milenarios de la humanidad" (RB 271a, RE 253). Jung se pregunta cómo Ammonius pudo haber soportado su vida como anacoreta incluso durante un año, y luego, de repente, para su propia sorpresa, Jung se encuentra rezando a un escarabajo y adorando una piedra.

Mientras Jung ora (RB, p. 248b, p. 303a) y recita encantamientos (RB, pp. 284–86, p. 353b) en varios puntos del curso de El Libro Rojo, en Escrutinios sugiere que no hay valor en oración o adoración de los Dioses (RB, p. 351b, RE 526), y que las oraciones de uno están mejor dirigidas al propio "infinito interior"
(RB 354a, RE 534). De acuerdo con esta visión, Jung comparará en 1934 la oración con prestar atención a los sueños que uno tiene cuando se enfrenta a un problema que no puede resolverse con los propios recursos (CW 9i, § 44), y hacia el final de su vida en 1958 sugerirá que la oración implica una compensación por "la creencia supersticiosa en la voluntad y la capacidad del hombre" (CW 10, § 679).

Hay lugares en Los Libros Negros donde Jung expresa una evaluación más optimista de la eficacia de la oración. En el Libro Negro 5, el alma de Jung le dice: "La oración tiene poder mágico y obliga a los Dioses… Ellos también te rezan a ti y con eso te obligan. Así haz con ellos lo mismo" (BB 5-269). En el Libro Negro 6 leemos: "La oración aumenta la luz de la estrella, tiende un puente sobre la muerte" (BB 6-227) y el alma de Jung dice que debe orar porque ayuda cuando nada más lo hace y, lo que es más, "la oración ayuda a tu Dios" (BB 6-264). Al día siguiente, 20 de octubre de 1916, Jung ofrece una oración por la paz del alma, la iluminación interior, la santa contemplación y el silencio (BB 6-269). Sin embargo, fue apenas varios meses antes, el 5 de febrero de 1916, en un pasaje que resurge en boca de Filemón en "Los Siete Sermones", que Jung se mostró pesimista sobre el poder de la oración, afirmando que no "vale la pena adorarla". la multiplicidad de los Dioses... y menos aún... el primer Dios". Esto, dijo, se debe a que con "nuestra oración no podemos añadirle nada ni quitarle nada" (BB 6-221; cf. RB 351b, RE 526). Es evidente que las opiniones de Jung sobre la oración eran ambivalentes y cambiantes. Aquellos que esperaban de Jung un pronunciamiento definitivo sobre temas como Dios, la oración, la inmortalidad y el significado de la vida, quedarán profundamente decepcionados, ya que con respecto a temas tan "definitivos", él prefirió mantener la tensión entre y, podríamos decir, la interdependencia y el valor de ideas aparentemente contradictorias.

Volviendo a nuestro texto, Jung tiene ahora un segundo encuentro con el anacoreta, uno que no termina bien. Jung le explica a Ammonius que no podía orar al Dios cristiano, pero que en un sueño había orado al sol y, en su "distracción", también había orado a un escarabajo y a la tierra. Asombrosamente,

Machine Translated by Google



el anacoreta no se molesta inicialmente; le dice a Jung que la oración al sol será suficiente y que Jung no debería arrepentirse ni condenarse por estas acciones. Ammonius procede a contarle a Jung cómo se sintió atraído por el cristianismo, que había entendido por primera vez en términos de las enseñanzas egipcias sobre el dios Osiris desmembrado y resucitado, y que incluso los esclavos negros de la región del Nilo entienden de una forma más simple. Luego, Jung y el anacoreta reflexionan sobre la naturaleza de la religión, y Amonio sugiere que todas las religiones son iguales en su "esencia más íntima" y que "cada forma posterior de religión es el significado del antecedente" (RB 272b, RE 258). Estas ideas cuasi-hegelianas se consideran sólo de pasada.

## Jung como pagano y satanás

Jung comienza a irritar al anacoreta preguntándole si Amonio podría lograr mejor aprender el significado de una religión que "está por llegar" si terminara su aislamiento y fuera "hombres más cercanos" (RB, p. 272b, RE 258). Amonio defiende su vida en el desierto, pero comete un desliz verbal crucial cuando dice: "Aquí puedes ver el rostro del sol todos los días, estás solo, puedes ver el glorioso Helios" (RB 272b, RE 258).18 Al darse cuenta, el anacoreta exclama: "Helios... no, eso es pagano", y ahora, culpando a Jung por haber reinsertado al dios pagano en su mente, Amonio declara que Jung es Satán y trata de abalanzarse sobre Jung, quien es, sin embargo, intocable porque está "lejos en el siglo XX" (RB 272b, RE 258).19 Acogiendo con satisfacción la acusación del anacoreta de que él es el

diablo, Jung comenta: "Quien comprende la oscuridad en sí mismo, para él la luz es cerca" (RB 272b, RE 259). Jung añade que aquel que "desciende a su oscuridad" asciende al "Helios de melena de fuego" (RB 272b, RE 259). Está claro que Jung está rechazando aquí la versión anacoreta del cristianismo en favor de un paganismo más politeísta que incorpora elementos del lado oscuro de la divinidad y del Ser. En Tipos psicológicos, Jung consideró la advertencia de San Antonio a sus discípulos de que el diablo se presenta bajo muchos disfraces. En lo que fácilmente puede interpretarse como un comentario sobre el anacoreta en El Libro Rojo, Jung comentó que el diablo es "la voz del anacoreta (St.
El propio inconsciente de Antonio, que se levanta contra la supresión forzosa de su naturaleza" (CW 6, § 82). En El Libro Rojo aprendemos que debido a que Jung "aceptó su propia oscuridad", "tuvo que aparecerle [al anacoreta] como el diablo", y a diferencia del anacoreta que "fue absorbido por el desierto" (RB 273a, RE 261 ), Jung "comió la tierra… (y) bebió el sol, y… se convirtió en un árbol verde que se mantiene solo y crece" (RB 273b, RE 262).

## Significado, psique y mundo

Ya hemos visto cómo Jung, en Liber Primus y a lo largo de El Libro Rojo, sugiere que los acontecimientos sólo tienen significado dentro de la psique humana (RB, p. 239a, RE 152). Ahora hace algunos comentarios interesantes sobre la "vida secreta" o alma.

Machine Translated by Google



que existe en todas las cosas, y cómo el espíritu del mundo, el anima mundi, está indisolublemente ligado al alma del hombre. Todas las cosas, dice Jung en un momento idealista y vitalista, viven de la propia fuerza vital, y "No sucede nada en lo que no estés enredado de manera secreta; porque todo se ha ordenado a tu alrededor y juega en tu interior" (RB 273a, RE 260). El significado metafísico de Jung aquí no es completamente transparente, pero su punto psicológico es claro: el anacoreta se equivocó al intentar encontrarse a sí mismo mediante la contemplación del significado de las Escrituras. Le habría ido mejor si hubiera tenido un encuentro consigo mismo. Jung dice que el anacoreta "quería encontrar significado en lo externo. Pero sólo en ti mismo encuentras múltiples significados" (RB 273b, RE 262). Esto se debe a que "los significados que se suceden no están en las cosas" sino en quien participa de la vida (RB 273b, RE 262). No tiene sentido buscar significado en las cosas (o en las Escrituras) porque si "tú cambias, el semblante del mundo cambia" (RB 273b, RE 262).

Con esto, Jung expresa una actitud estoica e inspirada que es esencial para la mayoría, si no para todas, las psicoterapias, desde las formas de tratamiento psicoanalíticas hasta las cognitivas y narrativas. La psique está compuesta de significados, y la alteración de estos significados, a diferencia de los objetos a los que supuestamente se refieren, es el objetivo (casi por definición) de todo tratamiento psicoterapéutico. Jung, en esta sección del Libro Rojo, lleva esta idea un paso más allá, ya que parece opinar que el mundo mismo se ve directamente afectado por los acontecimientos psíquicos. Esta es una idea que Jung retomará años más tarde cuando su interés se centre en los fenómenos involucrados en la sincronicidad y la parapsicología (CW 8, pp. 404-15 y pp. 417-519).

## "Capítulo VI: Muerte", págs. 273–75

El texto del Capítulo VI explora el encuentro de Jung con la muerte y está precedido por una pintura (RB Image, p. 29) de una temible bestia con múltiples brazos, surgiendo de un sol fresco en una noche oscura de color índigo. Ciertamente se podría tomar una imagen tan premonitoria como "muerte", pero en el texto Jung describe la "muerte" como "llevar un abrigo negro y arrugado" (RB 273b, RE 263). Más adelante sugeriremos, en relación con una bestia similar en RB Image, p. 61, que el monstruo de RB Image, p. ¡El 29 puede ser el propio Jung!

En el texto, Jung ahora sigue a su "hermano", el mar, a un "amplio lago muerto" y luego a un "horizonte remoto, donde el cielo y el mar se fusionan en el infinito".
(RB 273b, RE 263). Allí Jung se encuentra con la Muerte, "demacrada y con una mirada profundamente seria en sus ojos" (RB 273b, RE 263), y este encuentro suscita una serie de nuevas reflexiones sobre el significado de la muerte para la vida. Pasando junto a él en una "enorme corriente", Jung ve animales, insectos, un bosque, flores marchitas, un "verano muerto" y "multitudes densamente apiñadas de hombres, ancianos, mujeres y niños", todos encaminados hacia su disolución en una "un mar de sangre" (RB 274a, RE 264) del que surge un "nuevo sol", uno que emana de las tinieblas y brilla "sangriento y ardiente como una gran caída" (RB 274b, RE 265).

Jung escribe que uno debe saborear "la frialdad de la muerte" si quiere tener claridad de visión (RB 274b, RE 266). Jung habla ahora de una pulsión de muerte: "La vida quiere vivir y morir, comenzar y terminar" (RB 274b, RE 266). Se debe lograr un equilibrio

Machine Translated by Google



entre la vida y la muerte, pero el hombre moderno ha inclinado peligrosamente la balanza a favor de la vida. Sin embargo, la muerte es condición para la vida plena: “Si acepto la muerte, mi árbol reverdecerá” (RB 274b, RE 266). Jung nuevamente se anticipa a Heidegger cuando escribe: “Sin la muerte, la vida no tendría sentido... la limitación te permite realizar tu ser” (RB 275a, RE 267).

Shamdasani (RB, p. 274, n. 74) señala que Jung había aceptado el instinto de muerte en Transformaciones y símbolos de la libido. Allí, Jung había descrito cómo “la forma activa fructificante (esfuerzo hacia arriba) de la libido se transforma en la fuerza negativa que lucha hacia la muerte” (CW 8, § 606; cf. CW 5, § 596, “un anhelo inconsciente de muerte”). ”). Es importante, sin embargo, distinguir entre estos indicios de un "instinto de muerte" y la opinión, expresada por Jung en El Libro Rojo, de que la muerte es una condición para el significado de la vida. Estas dos ideas (una cuasi biológica, la otra existencial) son bastante distintas, aunque Jung en Transformaciones y símbolos de la libido insinúa una posible relación entre lo biológico y lo existencial cuando escribe que “la cumbre más alta de la vida se expresa a través del simbolismo de la muerte... porque la creación más allá de uno mismo significa la muerte personal” (CW B, § 441; cf. CW 5, § 432). Jung está hablando aquí de manera bastante literal y biológica, es decir, que “la próxima generación es el fin de la anterior” (CW B, § 441), pero también podríamos entender que afirma que una muerte (o al menos una trascendencia) del ego personal está implícito en los actos creativos y generativos que dan significado a uno mismo y a los demás.

## Mal y virtud

Jung escribe que su confrontación y comprensión de su propia oscuridad lo sumergieron “en las profundidades de los milenios”, lo que resultó en su renacimiento cuando su “fénix ascendió” (RB 274b, RE 265). Jung nuevamente se involucra en el juego de los opuestos, comentando que en su época las virtudes se habían transformado en sus contrarios, y que ahora el mal está detrás de las virtudes de uno y es en realidad la sustancia de esas virtudes mismas. El significado de Jung aquí no es transparente, pero podríamos considerar al menos tres posibilidades (una cuarta se considerará en breve): (1) psicológicamente , sin un reconocimiento del mal, las virtudes de uno quedan sujetas a impulsos y arquetipos inconscientes destructivos; el mal es la condición sine qua non del bien real; (2) metafísicamente, sólo en un mundo de maldad manifiesta, uno al borde del desastre moral, las virtudes pueden alcanzar su máxima expresión; por lo tanto, la existencia del mal es una condición para la realización del bien; (3) históricamente, Satanás, que había estado “encerrado en el abismo durante un milenio” y considerado nada más que un “cuento de hadas para niños” (RB 274b, RE 266), debe ser reinstalado, si queremos que tanto Dios como el alma humana ser redimido y cumplido. Detrás de esta última posibilidad está la visión de Jung de que el cristianismo había sido injertado prematuramente en una psique alemana bárbara, y que sólo a través del resurgimiento de esta barbarie puede haber una revitalización creativa del espíritu europeo y una nueva experiencia de lo divino. (OC 10, § 16-17). En cualquier caso, quien desee un encuentro con su alma debe probar tanto el diablo como el infierno.

Machine Translated by Google



Una cosa es filosofar sobre el significado de la muerte y el mal que “está detrás de las virtudes de uno”, y otra muy distinta es experimentar realmente la muerte y el mal dentro de uno mismo. Jung ahora describe una “aparición satánica” en la que exalta “la sangre y el asesinato” y ve la “belleza de los sangrientos actos de violencia” (RB 275a, RE 267). Al reconocer lo repulsivo que surge dentro de sí mismo, Jung “maldice las horas de [su] nacimiento siete veces” (RB 275a, RE 268), y aparentemente oscila entre el suicidio y la espera de su “segundo nacimiento”. Después de tres noches de inmersión en la muerte, la vida comienza a agitarse dentro de él nuevamente.

Jung, por supuesto, no es el primero en reconocer cierta belleza e incluso valor en la violencia y el mal; el Infierno de Dante es una visión poética del sadismo y la tortura, y se encuentra en el corazón mismo de la cultura occidental. Ya hemos visto cómo, en Oriente, la “divinidad demoníaca” aprovecha la ira y otros rasgos malignos al servicio de la compasión. También recuerdo el dicho talmúdico: “Cuanto mayor es el ietzer hará (impulso maligno), mayor es el tzadik (santo)” (Talmud Tractate Succah 52a), que puede interpretarse en el sentido de que sugiere que el tzadik aprovecha intensos impulsos sexuales, poder y agresión en sus obras compasivas y otras positivas.

Tenemos así una cuarta interpretación de la “afirmación de Jung de que el mal está detrás de las virtudes de uno”: lo hace suministrando la energía que las impulsa.

## “Capítulo VII: Los restos de templos anteriores”, RB 275–77, RE 268–77

Este capítulo está precedido por una pintura de un círculo generalmente de tonos azules dentro del cual hay dos imágenes en forma de huevo que rodean pequeñas figuras humanas vestidas grandes sombreros puntiagudos (Imagen RB, p. 32). Shamdasani (RB 275, n. 81, RE 268, n. 81) señala que esta pintura se parece a los mosaicos encontrados en Rávena, que Jung lo visitó en 1913 y 1914. Muchas de las imágenes del Libro Rojo dejan a uno la impresión de un todo compuesto de elementos fragmentados o en mosaico (por ejemplo, RB Images, p. 36, p. 72, p. 79, p. 115). , p. 133, p. 135), quizás sugiriendo.
el proceso mediante el cual los estados psíquicos fragmentados se integran y articulan en un Yo unido.

### La crítica de los “ideales”

En una aventura bastante extraña (de hecho, todas son extrañas), Jung se encuentra con dos de sus antiguos interlocutores, el “Rojo” y Amonio (el anacoreta), caminando
juntos en un prado alfombrado de flores. Recordemos que el “Rojo”
A Jung le parecía su “diablo”, y que el propio Jung había sido el diablo para Ammonius. Ninguna de estas figuras está feliz de ver a Jung. Cada uno de ellos afirma que
Jung los había influido profundamente, pero en cada caso la influencia fue para mal.
Ammonius dice que la observación de Jung de que era necesaria la cercanía con los demás para alcanzar “los misterios superiores” lo dejó atónito “como un veneno infernal” (RB 275b, RE 270), primero lo impulsó a formar un “monasterio con los hermanos”, y más tarde
lo que lo llevó a visitar Alejandría por una “insaciable codicia de ver el mundo” (RB

Machine Translated by Google



276a, RE 270). Allí Amonio se involucró con la bebida y las mujeres.
antes de recobrar el sentido y regresar al monasterio. El Rojo, por su parte, quedó tan
influenciado por la seriedad de Jung que ingresó en un monasterio.
él mismo, hizo penitencia y se convirtió al cristianismo, lo que no fue un resultado adecuado
para el diablo. Con el tiempo, los dos se encontraron y se convirtieron en compañeros
inseparables, aunque pendencieros. Jung describe con humor cómo Ammonius encuentra la
diablo necesario para ayudarle a ganarse el respeto de los demás, y cómo el diablo debe hacer
un "arreglo con el clero", si no quiere perder su clientela (RB 276a, RE 272).

Sin embargo, Jung critica a cada uno de ellos por quedar atrapados en el "cementerio de…
ideales superados" (RB 276b, RE 273). De hecho, Jung había titulado un borrador anterior de
esta sección, "Ideales degenerados" (RB 275, n. 80, RE 268, n. 80, KE 457, n.
80). Jung también era esclavo de ideales antes de su primer encuentro con el Rojo, pero
desde entonces había experimentado la transvaloración de sus valores anteriores, en parte
debido a la influencia del Rojo. Jung, en un tono nietzscheano, ofrece ahora una crítica general
de los ideales que considera productos perecederos de la creación humana de significado.
Quien cree que está viviendo sus ideales sufre de "delirios de grandeza" y se comporta como
un héroe lunático, momento en el que sus ideales "se resquebrajan" y "juegan al carnaval" con
él (RB 276b, RE 273).

## El "ser natural"

Sin embargo, ahora que sus "ideales han caído", Jung experimenta un "enverdecimiento" como
"ser natural" (RB 277a, RE 274). Los ideales, simbolizados por el anacoreta
y el Rojo, se erigen como "restos de templos anteriores" (RB 276b, RE 273), pero
Jung ha "reverdecido y florecido desde dentro" y, al menos por el momento, es capaz de vivir
felizmente sin apego ni al mundo ni al espíritu, permitiendo que "el sufrimiento y la alegría de
los hombres [lo] pasen por encima de él con ecuanimidad" (RB 277a, RE
275). Jung sugiere que este "estado natural" es uno en el que no es consciente.
de sí mismo: en el momento en que uno se vuelve consciente de sí mismo, cae "de una tumba
a otra" (RB 277a, RE 275) en el ciclo interminable de renacimientos que
causó que Buda finalmente renunciara por completo al renacimiento (RB 277a, RE
275). Jung sugiere que al renunciar a los ideales (y presumiblemente al renunciar a
los deseos que implican los ideales) uno está (al menos metafóricamente) liberado del ciclo
de reencarnación. Escribe: "Ni el bien ni el mal serán mis amos", y como tal Jung ahora puede
existir "por [su] propia fuerza" (RB 277b, RE 276), tome
responsabilidad por sí mismo, "hablar con los árboles y la vida salvaje del bosque" y vivir en la
naturaleza. En esta condición, dice Jung, está listo para vagar hacia el este (RB 277b,
RE 276).

¿Qué debemos hacer con este estado de "naturaleza" que describe Jung? Ciertamente, no
lo postula como algún tipo de meta o ideal; después de todo, fue el resultado precisamente de
la desaparición de todos los ideales. Jung sugiere que este estado se produjo una vez que
abandonó su lucha con Dios (RB, p. 277a), pero como veremos en la siguiente sección, es
esta misma lucha la que ahora se renueva con gran fuerza de una manera sorprendente.

Machine Translated by Google



El camino hacia la individuación

Como ha señalado Stein, cada uno de los encuentros imaginados por Jung en los primeros capítulos de Liber Secundus implica una confrontación con una actitud de vida o arquetipo colectivo que debe ser asimilado (y diferenciado) en el camino hacia la individuación de Jung.20 En su confrontación con el Red One, Jung asimiló la actitud de placer y alegría; con la doncella en el bosque, llegó a aceptar la sabiduría en lo cotidiano y la "banalidad"; con el pícaro, reconoció el significado de las "profundidades" y la desesperación; en su enfrentamiento con la Muerte llegó a reconocer el gran significado de la muerte para la vida plena; y, como acabamos de ver, en sus interacciones con el anacoreta, aprendió la necesidad de abandonar ideales anticuados y superados. Si bien Jung discute con varias de estas figuras y, en última instancia, avanza a partir de cada una de ellas, estos "encuentros formadores de almas" constituyen las primeras etapas del camino de Jung hacia la individuación y el redescubrimiento de su alma. Si bien uno no necesariamente puede seguir a Jung en la asimilación (y diferenciación de) los contenidos psíquicos precisos simbolizados por las figuras internas del Libro Rojo, el camino hacia la individuación es claro. Uno encuentra su alma y se convierte en un yo completamente individualizado, a través de un proceso imaginativo y/o vital en el que uno confronta, abraza, diferencia y, en última instancia, altera su "diablo" personal, es decir, los "otros" aspectos rechazados de su psique. . Como hemos visto, el mensaje de Jung es que debemos tomar en serio a nuestro propio demonio (RB 261a, RE 218). Sin embargo,

> Tomar en serio al diablo no significa pasarse a su lado, o de lo contrario uno se convierte en diablo. Más bien significa llegar a un entendimiento. Por lo tanto aceptas tu otro punto de vista.
>
> (RB 261a, RE 218)

Como señala Stein, no es sólo Jung quien cambia como resultado de sus encuentros con sus figuras internas, sino que estas figuras también cambian.21 Está claro, por ejemplo, que Amonio y el Rojo han sido alterados, y como Como resultará evidente, Filemón, que es quizás la figura interior más significativa del Libro Rojo, se transforma con el tiempo, a medida que pasa de ser una figura críptica y reticente a un guía y maestro activo. Podríamos decir que la individuación, que no es más que un proceso creativo, tiene el potencial de impactar tanto al mundo como al Yo, y de alterar de hecho la manera en que los arquetipos del inconsciente colectivo se manifiestan tanto en el individuo como en el individuo. el colectivo.

Machine Translated by Google

Capítulo 5

# La Curación de Izdubar

## El Libro Rojo: Liber Secundus

### “Capítulo VIII: Primer día”, RB 277–81, RE 277–91

En uno de los episodios más dramáticos y memorables de El Libro Rojo , que proporciona una clave importante para comprender toda su obra, Jung cuenta sus encuentros con el Dios enfermo, Izdubar. Este Dios, a quien Jung retrata con una pintura de página completa en RB Image, p. 36, se describe como poseedor de una barba negra erizada “adornada con piedras exquisitas” (RB 278a, RE 277), dos cuernos de toro surgiendo de su cabeza, con una “armadura ruidosa” sobre su pecho, y portando un “doble reluciente”. hacha en la mano” (RB 278a, RE 277). Sin embargo, el rostro de Izdubar revela un “miedo interior consumidor y sus manos y rodillas tiemblan” (RB 278a, RE 278), un miedo que se intensifica cuando Jung le explica la naturaleza esférica de la tierra y otras verdades comprobadas de la ciencia.

Izdubar es otro nombre (erróneo1) para el dios Gilgamesh, de quien se cree que fue un rey histórico sumerio que luego fue deificado. Jung había escrito sobre “Gilgamesh” en Transformaciones y símbolos de la libido, donde describió a Gilgamesh como un héroe poderoso (CW B, § 310; cf. CW 5, § 293). En El Libro Rojo, Izdubar es el Dios enfermo a quien Jung debe sanar y, de hecho, recrear.

En la pintura de Jung, una pequeña figura adorando a los pies de Izdubar resalta el enorme tamaño del Dios. Izdubar está rodeada de serpientes y reptiles. Shamdasani señala que la imagen se parece mucho a una ilustración de un libro de Wilhelm Roscher (1884), del cual Jung poseía una copia (RB 277, n. 96, RE 277, n. 96).

Una segunda ilustración (Imagen RB, p. 37) introduce el capítulo. Un hombre primitivo sostiene sobre su cabeza una serpiente que estalla en una estrella. Esto es adyacente a una escena en la que una estrella en el espacio está rodeada por una forma serpentina, posiblemente simbolizando el aspecto “malvado” de la estrella interior (RB 354a, RB 534). Más adelante en el capítulo hay otra imagen agradable (RB Image, p. 40) en la que el “I” que sirve como ilustración de la palabra “Ich” (I) atraviesa una forma serpentina. Detrás hay un espacio de color púrpura oscuro ocupado por serpientes y cuatro extrañas criaturas parecidas a insectos en cada esquina.

#### El veneno de la ciencia

Jung escribe que Izdubar ha quedado cojo por la ciencia, una ciencia a la que la humanidad se ha acostumbrado, pero que, reconoce Jung, ha dejado un poco cojo al hombre.

DOI: 10.4324/9781003027027-5

Machine Translated by Google



también. La ciencia, informa Jung a Izdubar, también ha arrebatado al hombre su capacidad de creer en los dioses. Jung reconoce que si bien la ciencia es "veneno", también contiene "verdad", una yuxtaposición que Izdubar encuentra insondable. El Dios le pregunta a Jung si "nuestros astrólogos y sacerdotes también dicen la verdad" (RB 278b, RE 280), a lo que Jung responde que hay dos fuentes de verdad: una, de la ciencia, que se deriva del conocimiento de "las cosas externas". ", y otro, de los sacerdotes, que se deriva de "las cosas interiores". Sin embargo, Jung reconoce que él, como hombre de su tiempo, ya no tiene dioses, sino sólo "palabras" (RB 279a, RE 282). Izdubar pregunta si estas palabras son "poderosas" y se maravilla de que la ciencia de Jung no haya logrado producir la inmortalidad humana.

## La crítica de Jung a la ciencia

En El Libro Rojo, Jung es muy crítico con la ciencia, postura que contrasta con su actitud general en sus Obras completas, donde frecuentemente se describe a sí mismo como un médico que tiene un gran respeto por los métodos científicos empíricos. La lectura de las Obras Completas puede llevar a uno a concluir que el método de Jung es más fenomenológico o hermenéutico que científico-natural, y de hecho hay lugares donde arroja una luz negativa sobre la ciencia, la razón y la tecnología (por ejemplo, en Aion , donde escribe sobre el "desarrollo luciferino de la ciencia y la tecnología"—CW 9ii, § 68), pero es sólo en El Libro Rojo donde la ciencia es sometida a un ataque tan sostenido. Como acabamos de ver, en El Libro Rojo es la ciencia con su "horrible magia" (RB 279a, RE 281) la que ha envenenado y paralizado al dios Izdubar, un dios que se pregunta cómo puede ser que Jung "aún esté vivo a pesar de todo". aunque bebe de este veneno todos los días" (RB 279a, RE 281).

Será útil en este punto examinar algunas de las opiniones de Jung sobre la ciencia tal como fueron expresadas tanto en el Liber Novus como en sus escritos "científicos" durante el período del Libro Rojo . Jung tiene claro que para él la ciencia es un mal (quizás necesario). Le dice al enfermo Izdubar:

> Tuvimos que tragar el veneno de la ciencia. De lo contrario, habríamos corrido la misma suerte que usted: estaríamos completamente cojos si lo hubiésemos encontrado desprevenidos y sin preparación. Este veneno es tan insuperablemente fuerte que todos, incluso los más fuertes e incluso los dioses eternos, perecen a causa de él. Si queremos nuestra vida, preferimos sacrificar una parte de nuestra fuerza vital antes que abandonarnos a una muerte segura.
>
> (RB 279a, RE 282)

No está claro si Jung opina aquí siquiera que la ciencia ha preservado y mejorado de alguna manera la vida humana; Jung parece sostener que uno acepta la ciencia para evitar un desastre total, pero en el proceso la vida se ve despojada de al menos parte de su espíritu y significado. Los efectos de la ciencia son insidiosos porque hace que los hombres queden cojos, envenenados y carentes sin que sean conscientes de sus efectos nocivos (RB 283a, RE 296).

Machine Translated by Google



Más adelante, en El Libro Rojo, Jung da voz a una visión algo más generosa de la ciencia cuando se encuentra con un "bibliotecario" a quien le pide un ejemplar de Thomas á.
La imitación de Cristo de Kempis , un libro de instrucción religiosa y piedad devocional del siglo XV. Jung le dice al bibliotecario:

> Sabes que valoro extraordinariamente la ciencia. Pero en realidad hay momentos en la vida en los que la ciencia también nos deja vacíos y enfermos. En esos momentos, un libro como el de Thomas significa mucho para mí, ya que fue escrito desde el alma.
>
> (RB 292b, RE 329)

Más tarde, Jung retoma el tema de la ciencia en una conversación que tiene con su propia alma, donde expresa dudas sobre abandonar la ciencia "por el bien de la magia", que encuentra "extraña y amenazante" (RB 308a, RE 381). En Escrutinios, el alma de Jung le dice: "Deberías volverte serio y, por tanto, despedirte de la ciencia.
Hay demasiado infantilismo en ello. Tu camino va hacia las profundidades. La ciencia es demasiado superficial, mero lenguaje, meras herramientas. Pero debéis poneros manos a la obra" (RB 336b, RE 473). Irónicamente, dadas las acusaciones de Karl Popper y otros de que el psicoanálisis freudiano no es científico, la "ciencia" de la que Jung "se despide" más inmediatamente, a través de El Libro Rojo, es la de Freud.

¿Cuál es el "camino que llega a las profundidades", si no es la ciencia? La respuesta de Jung, implícita en El Libro Rojo y explícita en Tipos psicológicos, es que la fantasía, a diferencia de la razón, es el camino hacia las profundidades de la psique. De hecho, El Libro Rojo se basa en lo que Jung más tarde llamaría "imaginación activa". En Tipos psicológicos, que fue escrito durante el mismo período que el trabajo de Jung sobre el Liber Novus, Jung sostiene que la fantasía creativa es el puente que une el pensamiento y el sentimiento y, por lo tanto, ofrece los medios para unir la ciencia de la psicología con una psicología de la experiencia humana ( CW 6, § 84).

Jung sostiene que si la psicología insiste en ser una ciencia, debe excluir la perspectiva tanto del sentimiento como de la fantasía. Esto se debe a que, por definición, la ciencia es un "asunto del intelecto" (CW 6, § 84). Sin embargo, al excluir los sentimientos y las fantasías, una psicología científica funciona desde un punto de vista que no puede hacer plena justicia a su tema; de hecho, cualquier ciencia de la psicología estaría dirigida por el sentimiento y la fantasía creativa en su aplicación práctica, es decir, cuando se "pone al servicio de un poder y un propósito creativo" (CW 6, § 84). Jung considera que la "fantasía" cumple el papel del "tercio superior" que une los principios opuestos del intelecto y el sentimiento, y que de ese modo da vida a la psicología. Aunque Jung no hace esto explícito ni en El Libro Rojo ni en Tipos psicológicos, opina que la fantasía creativa, a diferencia de, por ejemplo, la tradición o la ciencia misma, es lo que proporciona y debe proporcionar a la psicología sus valores rectores. De hecho, gran parte de El Libro Rojo puede entenderse como un esfuerzo sostenido por llegar a tales valores a través del propio proceso creativo e imaginativo de Jung. Para Jung, estos valores suelen ser opuestos a los de la moralidad convencional.

Jung afirma que los actos de fantasía creativa son ejemplos de la libertad humana, una libertad que, por definición, está excluida por la naturaleza misma de lo empírico.

Machine Translated by Google



actitud científica (CW 6, § 532). Al leer el desdén de Jung por la ciencia en El Libro Rojo a través de la lente de sus comentarios en Tipos psicológicos, podríamos llegar a la opinión de que una psicología científica natural tiene valor pero es lamentablemente incompleta, ya que no puede proporcionar una explicación ni un impulso a los actos. de imaginación creativa y libertad que dan sentido tanto a la vida como a la propia ciencia; la pretensión de que puede proporcionar tal significado es la fuente de su "veneno".

Estas ideas reciben mayor expresión en el "Comentario sobre el secreto de la flor dorada" de Jung, que fue escrito en 1929 y que, según el propio Jung, marcó el abandono de su trabajo sobre El Libro Rojo (RB 360,
RE 555). En este comentario sobre un antiguo texto chino, Jung es mucho más caritativo con la ciencia que en El Libro Rojo, pero sigue siendo consciente de sus limitaciones:

> La ciencia no es, en efecto, un instrumento perfecto, pero sí superior e indispensable, que sólo causa daño cuando se toma como un fin en sí mismo... La ciencia es la herramienta de la mente occidental y con ella se pueden abrir más puertas que con ella. manos desnudas. Es parte integrante de nuestro conocimiento y oscurece la intuición sólo cuando sostiene que la comprensión que proporciona es la única que existe.
>
> (OC 14, § 2)

Jung continúa diciendo que "Oriente nos ha enseñado otra comprensión más amplia, más profunda y más elevada, es decir, la comprensión a través de la vida" (CW 14, § 2). Tal comprensión es superior porque no se limita a una sola función psíquica, el intelecto, sino que incluye también el sentimiento y la intuición (OC 14, § 7). Por otra parte, si los grandes avances científicos de Occidente se complementaran con una apreciación plena de estas otras funciones psíquicas, "Occidente podría esperar superar a Oriente por un margen muy grande" (CW 14, § 8).

(Curiosamente, en Los Libros Negros, Jung expresa una visión decididamente negativa de Oriente, cuando el alma de Jung le dice que el "espíritu de Oriente [es] un demonio sombrío… lleno de la madurez excesiva de Oriente, demasiado viejo, demasiado gorda, demasiado triste, tranquila, como aceite sobre agua" [BB 7-207].)

Las opiniones de Jung conducen a una definición muy amplia de psicología, una que incluiría la ciencia empírica como sólo uno de sus componentes (y de hecho no el más elevado). Dentro de tal definición, se consideraría que los filósofos, místicos, escritores de ficción y artistas de todo tipo hacen contribuciones potencialmente significativas a la psicología y, de hecho, incluso la lectura más superficial de los propios escritos de Jung revela que este es el punto de vista de Jung. . En un ensayo publicado por primera vez en 1946 y revisado en 1954, Jung reflexionó sobre su propia carrera como científico empírico:

> Me parecía trabajar según las mejores líneas científicas, estableciendo hechos, observando, clasificando, describiendo relaciones causales y funcionales, para descubrir al final que me había envuelto en una red de reflexiones que se extendían

Machine Translated by Google



> mucho más allá de las ciencias naturales y se ramifican en los campos de la filosofía, la teología, la religión comparada y las ciencias humanas en general.
>
> (OC 8, § 421)

Curiosamente, Freud expresó desde el principio una visión similar, quien observó que sus propios estudios de casos necesariamente se leen como obras de literatura imaginativa:

> Todavía me parece extraño que las historias clínicas que escribo se lean como cuentos y que, como se podría decir, carezcan del sello serio de la ciencia. Debo consolarme con la reflexión de que la naturaleza del tema es evidentemente responsable de esto, más que cualquier preferencia mía. El hecho es que el diagnóstico local y las reacciones eléctricas no conducen a ninguna parte en el estudio de la histeria, mientras que una descripción detallada de los procesos mentales, tal como estamos acostumbrados a encontrar en las obras de escritores imaginativos, me permite, con el uso de algunas fórmulas psicológicas, obtener al menos algún tipo de conocimiento sobre el curso de ese afecto.2

Nuestro propio tiempo ha sido testigo de un estrechamiento progresivo de la mirada psicológica hasta el punto de excluir la filosofía, la literatura, el misticismo, el arte y la teología con el argumento de que son marginales al objetivo de la psicología de crear una ciencia de la cognición y el comportamiento humanos. En el proceso, los junguianos, freudianos y otros que se niegan a tragar lo que Jung describió como el "veneno" de una psicología cientificista han sido marginados, si no completamente excluidos, del campo.

Podríamos preguntarnos si Jung no se apresura a recurrir a la imaginación creativa como único vehículo para una psicología fiel a la vida y al alma. ¿No podrían existir modos científicos de razón más amplios, incluso no naturales , que también puedan contribuir a dicha psicología (la historia, la filosofía y la antropología son disciplinas que inmediatamente vienen a la mente)?

Jung, como hemos visto (y exploraremos más adelante con mayor detalle), en El Libro Rojo también fue bastante crítico con la "razón", sosteniendo que mientras los antiguos consideraban el Logos "una expresión de la razón divina" (göttlicher Vernunft) y un correctivo necesario a la "sinrazón" (Unvernunft) que invadió los tiempos antiguos, al final este Logos se transformó en una serpiente, y los hombres racionales se convirtieron en adoradores de serpientes que esparcieron su veneno a otros bajo el disfraz de "educación" (RB 280b , RE 287).

Desde la publicación del Libro Rojo en 2009 ha habido un debate público, particularmente en Estados Unidos, sobre el valor de la ciencia y el papel de los científicos en el ámbito social y político, y la noción del "veneno" de la ciencia. La realidad ha adquirido un nuevo significado a la luz de las "guerras científicas" en relación con el cambio climático y la pandemia viral de 2020-22. Cómo equilibrar las contribuciones genuinas e importantes de la ciencia a la vida pública (y psicológica) con los valores y conocimientos proporcionados por otras disciplinas y perspectivas es una cuestión

Machine Translated by Google



planteado claramente en El Libro Rojo, y al que tendremos que responder en relación con una serie de cuestiones de nuestro tiempo.

### Sanando a un Dios moribundo

Volviendo a nuestro texto, Jung está cautivado por el Dios enfermo, ciego y moribundo, describiéndolo como "el ser más hermoso y amado" que había llegado a él desde Oriente (RB 280a, RE 288). Jung siente compasión por Izdubar. Se siente culpable por haber cojo aún más a Dios con su propia ciencia y razón, tal como el Dios bíblico había cojo una vez al hombre, cuando Jacob luchó con un ángel. Jung decide no dejar morir al Dios: "Si mi Dios está cojo, debo apoyarlo, ya que no puedo abandonar al muy amado" (RB 281b, RE 290). Jung siente que no tiene otra opción que intentar curar a Izdubar, porque de lo contrario la vida de Jung se "partiría por la mitad". Aquí encontramos la fascinante respuesta de Jung a la "muerte de Dios" de Nietzsche. Nietzsche había declarado:

> Dios esta muerto. Dios sigue muerto. Y lo hemos matado. ¿Cómo nos consolaremos a nosotros mismos, los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y poderoso de todo lo que el mundo ha poseído hasta ahora ha muerto desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿quién nos limpiará esta sangre? ¿Qué agua hay para que nos limpiemos?
> ¿Qué fiestas de expiación, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho? ¿No debemos nosotros mismos convertirnos en dioses simplemente para parecer dignos de ello?3

Para Jung, Dios, ya sea muerto o simplemente enfermo de muerte, debe renacer o ser curado por el hombre: "nuestro Dios está enfermo. Le hemos visto muerto con la mirada venenosa del Basilisco en el rostro, y hemos entendido que está muerto. Debemos pensar en su curación"
(RB 281b, RE 291).

Jung también aborda los temas de la enfermedad, la curación y el renacimiento de Dios en Tipos psicológicos, donde hace referencia a la obra narrativa poética de Carl.
Spitteler, Prometeo y Epimeteo (1881), quien escribe:

> Y en la oscura mañana de ese mismo día, en una tranquila y solitaria pradera sobre todos los mundos, vagaba Dios, el creador de toda vida, persiguiendo la tierra maldita en obediencia a la extraña naturaleza de su misteriosa y grave enfermedad.
>
> (OC 6, § 295)

Jung escribe: "La enfermedad de Dios expresa su anhelo de renacer, y con este fin toda su fuerza vital fluye de regreso al centro del ser, a las profundidades del inconsciente, de donde nace de nuevo la vida" (CW 6 , artículo 297). Aquí Jung sugiere que la curación y el renacimiento de Dios es un proceso psicológico en el que el yo

Machine Translated by Google



se le da nueva vida. No se puede permitir que los dioses mueran, porque sin las fuerzas espirituales, mitológicas y libidinosas que representan, el yo y la humanidad en su conjunto estarían empobrecidos y gravemente afligidos.

## Imágenes curativas

El capítulo se cierra con dos imágenes bellamente pintadas. El primero, Imagen RB, p. 44, representa la silueta de un hombre solitario de pie, con los brazos extendidos, frente al último (o primer) destello de luz del atardecer (o del amanecer) sobre lo que parece ser una ciudad moderna. Las estrellas que llenan la parte más alta y oscura del cielo parecen surgir de una antigua columna descolorida. Quizás se trate de un adorador que invoca el espíritu de las profundidades para formar un paraguas sobre el espíritu de este tiempo (RB 229b, RE 119), ya que es el espíritu de las profundidades el que Jung debe invocar para sanar a un Dios moribundo.

La leyenda del siguiente cuadro, de página completa (RB Image, p. 45) se refiere a Atharva-veda 4.1.4 (uno de los cuatro Vedas hindúes o [Libros del] Conocimiento), que Shamdasani señala es un amuleto para promover la virilidad, y probablemente esté relacionado con los esfuerzos de Jung por sanar al Dios moribundo, Izdubar (RB 281, n. 110, RE 281, n. 110).

En su ensayo sobre Picasso, publicado originalmente en 1932, Jung distinguió entre dos tipos de arte producidos por sus pacientes. Los neuróticos producen imágenes que son sintéticas, simétricas, tienen un “tono de sentimiento unificado” y un “significado inconfundible” (CW 15, § 208). Los esquizofrénicos producen imágenes caracterizadas por la fragmentación y la “alienación del sentimiento”, y que perturban o dejan a uno frío por su “paradójica, insensible y grotesca indiferencia hacia el espectador”.
(OC 15, § 208). Si bien Jung se esfuerza en dejar claro que no ofrece un diagnóstico psiquiátrico, afirma que la obra de Picasso cae en el último grupo. Creo que las pinturas de Jung en El Libro Rojo caen dentro de su propia clasificación “neurótica”. La simetría, el “tono de sentimiento unificado” y el significado son claramente evidentes en la mayoría de las imágenes del Libro Rojo de Jung , y en muchas de ellas, incluidas RB Images, p. 44 y pág. 45, son agradables y quizás incluso “curativos” para el espectador. El uso que hace Jung del color es particularmente notable y sus imágenes suelen ser simétricas y unificadas. Si bien algunas de las imágenes bien pueden considerarse “inquietantes” (por ejemplo, muchas en la serie RB Images, págs. 80-97 ), de ninguna manera son tan inquietantes como algunos de los pasajes narrativos del texto de Jung. Incluso las imágenes que involucran serpientes y bestias peligrosas (por ejemplo, RB Images, p. 119, p. 129) son extremadamente agradables a la vista. Es como si estas imágenes sirvieran como contrapunto a las imágenes de “aceptarlo todo”, infernales, caóticas y “locas” que dominan gran parte de la narrativa del Libro Rojo . Jung parece estar usando las pinturas como un medio para organizar sus fantasías y sanar su "yo". Esta misma tendencia hacia la organización, la belleza y la armonía es evidente en la caligrafía y las letras altamente decorativas que comienzan muchos capítulos y párrafos. La pintura Atharva-veda (RB Image, p. 45) es particularmente ilustrativa de estas tendencias y tiene muchos de los elementos armonizadores que también están presentes en los mandalas de Jung (RB Images, p. 105, p. 107, p. 364).

Machine Translated by Google



“Capítulo IX: Segundo día”, RB 281–84, RE 291–98 Jung está

desesperado por acudir en ayuda del Dios moribundo y sugiere que “arriesgará todo” en un largo y peligroso viaje hacia el este para lograrlo. entonces. Es interesante que después de rechazar la visión cristiana del mundo simbolizada por Amonio y el Rojo, y afirmar que sus ideas son “restos de templos anteriores”, Jung piense en volverse “hacia el este” y sienta compasión por el dios babilónico, Izdubar. Sin embargo, el propio Izdubar advierte a Jung que si se aventura hacia el Este quedará cegado o morirá4 (RB 282a, RE 292), y al final, Jung no recurre ni a Oriente ni a Occidente en busca del remedio, sino más bien a su propio pensamiento reflexivo. meditación (RB 282a, RE 293).

## La “realidad de la imaginación”

La “medicina” de Jung para curar al Dios enfermo, el “pensamiento salvador”, es audaz en su formulación y radical en sus implicaciones: el Dios, Izdubar, debe aceptar que es una fantasía, ya que sólo así podrá renovarse en su vida. Jung teme que Izdubar rechace su propuesta de plano porque “afirmará que es completamente real y que sólo se le puede ayudar de una manera real” (RB 282a, RE 293). De hecho, la reacción inicial de Izdubar ante la idea de Jung es que es aterradora y “asesina”. (RB 282a, RE 293). Sin embargo, Jung logra convencer al dios de seguir su plan, sugiriéndole: “No quiero decir que no seas real en absoluto, por supuesto, sino sólo tan real como una fantasía” (RB 282b, RE 293). Jung explica que la táctica de llamar “fantasía” a Izdubar es similar a darle al enfermo un “nuevo nombre” para cambiar su esencia. Jung está aquí en transición hacia una forma de pensar, una epistemología, que caracterizará todo su pensamiento futuro. ¡La imaginación, los productos de la psique, especialmente aquellos que surgen de la imaginación colectiva/inconsciente, son a su manera tan “reales” como los objetos del llamado mundo objetivo! Jung nos dice de inmediato: “El mundo tangible y aparente es una realidad, pero la fantasía es la otra realidad” (RB 283a, RE 296).

Izdubar ahora está dispuesto a reconocer que es una fantasía, aunque sólo sea por el argumento pragmático de que podría ayudar a curarlo. Jung descubre entonces que puede llevar al Dios y, de hecho, sin dificultad, apretarlo “hasta darle el tamaño de un huevo y guardarlo en [su] bolsillo” (RB 283a, RE 295). Luego, Jung procede con el dios a una "casa de bienvenida" donde es sanado. Jung afirma: “Así mi Dios encontró la salvación. Fue salvado precisamente por lo que se consideraría fatal: declararlo producto de la imaginación” (RB 283a, RE 295).

Jung declara que Dios se ha convertido en una “fantasía viviente” (RB 283a, RE 295). Habiendo convertido a Izdubar en tal producto, Jung ahora se siente seguro de que puede llevar al Dios "a la tierra occidental", ya que sus "camaradas se adaptarán felizmente a una fantasía tan grande" (RB 282b, RE 294). El Dios renovado podrá entonces sumergirse “en el torrente de luz de Oriente para reanudar su antiguo ciclo” (RB 283a, RE 296). Jung cree que está prestando un servicio a Occidente al traer a Izdubar en su nueva forma imaginal. Advierte: “Si no lo tenéis con vosotros en las tierras occidentales, vendrá corriendo hacia vosotros por la noche haciendo ruidos metálicos.

Machine Translated by Google



armadura y un hacha de batalla aplastante" (RB 283b, RE 297), tal como se había acercado a Jung (RB, p. 278a).

Shamdasani señala que años después de abandonar El Libro Rojo, Jung le dijo a Aniela Jaffe que muchas de sus fantasías en esta sección del Libro Rojo, incluida su solución imaginativa a la enfermedad y muerte de un Dios, eran ridículas (RB 283, n. 114, RE 295, n. 114), y está claro en el contexto de El Libro Rojo que Jung abandonó esta solución imaginativa y mitológica por considerarla inviable. Sin embargo, en muchos sentidos esta "solución" concuerda con las opiniones más generales de Jung sobre el papel de la fantasía, tanto en el individuo como en la disciplina de la psicología. Como hemos visto, en Tipos psicológicos Jung sostiene que la fantasía creativa es el puente que une el pensamiento y el sentimiento y, por lo tanto, une la ciencia de la psicología con una psicología de la experiencia humana (CW 6, § 84) y, como dice Jung, " las fuentes de la vida" (CW 6, § 86). Según Jung, "todo individuo creativo debe todo lo más grande de su vida a la fantasía" (CW 6, § 93). Por esta razón, "fantasía" es mucho más "real" y significativa de lo que normalmente sugerirían las palabras "fantasía" o "imaginación".

Además, en Tipos psicológicos, Jung ofrece una explicación de la naturaleza de Dios que es en esencia una versión académica de su curación y renacimiento de Izdubar en El Libro Rojo. Jung recita que para el teólogo alemán del siglo XIII, Meister Eckhardt, Dios y el alma son idénticos, y "Dios debe ser retirado de los objetos e introducido en el alma, y este es el 'estado superior' en el que Dios es 'bienaventurado'. "(CW 6, § 421). Jung cita a Eckhardt en el sentido de que Dios creó el mundo para que pudiera nacer en el alma del hombre, lo que en la interpretación de Jung indica que "Dios depende del alma y, al mismo tiempo, que el alma es el lugar de nacimiento de Dios". (OC 6, § 426). De hecho, Jung señala que el propio Eckhardt escribe: "Sé que sin mí Dios no puede vivir ningún momento: si yo muriera, Él ya no podría sobrevivir" (CW 6, § 432). En secciones posteriores de El Libro Rojo, Jung meditará sobre las implicaciones de ser la "madre" de su Dios y de tener el poder de curar o destruir (RB, p. 285b) la raza de los dioses.

La noción de Jung de que la humanidad tiene, en el poder de su imaginación, la capacidad de curar y dar vida a los dioses recuerda no sólo a Eckhardt sino también a la fórmula gnóstica: "Dios creó a los hombres y los hombres crearon a Dios. Lo mismo ocurre también en el mundo, ya que los hombres crearon dioses y los adoran como si fueran sus creaciones, sería apropiado que los dioses los adoraran. hombres."5 El concepto de realidad de Jung también se hace eco de la fórmula jasídica de Jabad de que tanto la tierra como los cielos participan de la realidad y la ilusión, el ser y la nada:

> (Mirando) hacia arriba desde abajo, como aparece a los ojos de la carne, el mundo tangible parece ser Yesh [existente] y una cosa, mientras que la espiritualidad, que está arriba, es un aspecto de Ayin (la nada). (Pero mirar) hacia abajo desde arriba del mundo es un aspecto de Ayin (la nada), y todo lo que está vinculado hacia abajo y desciende más y más es cada vez más Ayin (nada) y se considera nada verdaderamente, nada y nulo.6

Jung, con sus conceptos de "Psique Objetiva" y la realidad de la fantasía, proporciona contenido filosófico a estas ideas teosóficas.

Machine Translated by Google



Vista desde la perspectiva del deseo de Jung de superar la “muerte de Dios” de Nietzsche, la curación de Izdubar es una medida audaz, si no astuta, porque, como entendió Jung, requiere la mayor debilidad de la posición teísta (el argumento de que Dios no es más que una mera fantasía) y la convierte en una fortaleza (esta “fantasía” es de hecho la “realidad” de Dios). Así como Jung había absorbido el absurdo y la maldad del mundo en su concepción de la deidad, ahora también absorbe la “inexistencia” de Dios en una concepción renovada e imaginativa de lo divino. Más tarde, en Escrutinios, Jung hará lo mismo con la crítica naturalista del teísmo al sostener que Abraxas, el Dios supremo, debe identificarse con el cruel y contradictorio mundo natural (RB 350b, RE 523). Si bien algunos pueden considerar estos movimientos como un “juego de manos” intelectual, también pueden verse como esfuerzos audaces para transformar radicalmente nuestra concepción tanto de Dios como de la humanidad.

## “Capítulo X: Los encantamientos”, RB 284–86, RE 299–306

Jung transforma imaginativamente al dios Izdubar en un huevo, que lleva en sus manos mientras procede a recitar una serie de “encantamientos para la incubación [del Dios]” (RB 286a, RE 305). En estos encantamientos Jung se declara a sí mismo como la “madre” y el “padre” de Dios, quien “nutre la semilla de Dios” (RB 284a, RE 299) dentro de sí mismo. En un lenguaje que refleja su preocupación por los pares de opuestos a lo largo de El Libro Rojo, y que anticipa sus “Siete Sermones a los Muertos” (que encontraremos más adelante en Escrutinios), se describe a Dios como una coincidencia de opuestos, como “vacío eterno y la plenitud eterna... Oscuridad eterna y claridad eterna... Sentido en el absurdo... Libertad en la esclavitud... Sí en el no” (RB 284a, b, RE 300, 301). Jung implora a Dios que “se levante” y “rompa el caparazón” porque “Somos miserables sin ti” (RB 284b, 285a, RE 301, 302); sin embargo, al mismo tiempo, Jung sigue siendo consciente de su propio papel en el nacimiento divino: “Venid a nosotros, nosotros que os produciremos a partir de nuestro propio cuerpo” (RB 285a, RE 303). De hecho, Jung afirma haber “hecho un precioso sacrificio humano” para este Dios, y el sacrificio parece ser el mismo Jung: “Me he cortado la piel con un cuchillo. He rociado tu altar con mi propia sangre” (RB 284a, b, RE 304).

Refiriéndose a su papel en el renacimiento de Izdubar, Jung escribe: "Me parecía que había estado afuera en el universo... debajo de mí había un cielo interminablemente negro lleno de estrellas" (RB 286b, RE 307). Escribe que experimentó un " anhelo indescriptible”, impulsándolo a nadar a través del fuego, la luz y la eternidad. Años más tarde, Jung tendría una visión similar (“Me parecía que estaba en lo alto del espacio”, MDR, p. 289) antes de experimentar una serie de visiones místicas en las que se convirtió en Shimon bar Yohai, el autor del texto cabalístico clásico, El Zohar.

### Imágenes de regeneración

Las palabras de los encantamientos de Jung están rodeadas o flanqueadas por una serie de pinturas estilizadas (RB Images, págs. 50-64). Shamdasani nos dice que estas pinturas son representaciones simbólicas de la regeneración de Izdubar (RB 284, n. 122, RE 299,

Machine Translated by Google



norte. 122). La calidez del color en las dos primeras imágenes (RB Images, p. 50, p. 51) habla de la calidez y simpatía de Jung por la deidad enferma, y sus elementos, estructura y simetría dan la impresión de que son un templo pictórico. dentro del Liber Secundus. El encantamiento que rodea a RB Image, p. 50 comienza: “Ha llegado la Navidad. El Dios está en el huevo”, y de hecho hay una forma con forma de huevo en la parte superior central de la pintura. En Imagen RB, pág. 51, una figura serena medita sobre un trono sacerdotal, dominando silenciosamente la escena. En Imágenes RB, pág. 52 y pág. 53, el rojo se intensifica hasta convertirse en burdeos y la atención se centra en los objetos más pequeños; Aquí podríamos ser testigos de detalles dentro del templo imaginativo de la mente. El estado de ánimo es más serio, quizás más introspectivo, y estas imágenes podrían ser en sí mismas estímulos para la meditación. Los colores son persas y las formas bizantinas, adecuados para el renacimiento de una deidad del Medio Oriente. Imágenes RB, pag. 54 y pág. 55 son menos simétricos, más pictóricos y el esquema de color dominante cambia del rojo al azul. Imagen RB, pág. 54 es una serpiente o serpiente que está rodeada por una energía brillante y ardiente que surge de las profundidades oscuras. Una imagen abstracta de un árbol con ramas emerge y parece crecer hacia la fría luz de las alturas azules. La leyenda de la imagen "Brahmanaspati" se refiere a una deidad védica que se considera el señor de la oración, la personificación de la piedad y el dios cuya "palabra" mágica destruye a los enemigos de los dioses.

Imagen RB, pág. 55 es una pintura impresionante de una barcaza solar que viaja sobre un mar azul verdoso. Emergiendo de las oscuras profundidades del mar, justo debajo de la barcaza y esencialmente igual en tamaño, se encuentra una terrible criatura marina de color verde, negro y dorado. La pintura evoca claramente el tema de la superficie y la profundidad. Podríamos suponer que la barcaza, dirigida por una figura oscura enmascarada y encapuchada, es el ego o persona que viaja por la superficie, sin apenas sospechar las fuerzas monstruosas que se encuentran justo debajo del plano de la conciencia. Jung analiza la relación del héroe con el monstruo marino en Transformaciones y símbolos de la libido, donde describe cómo el héroe lucha contra el monstruo, es devorado por él, pero luego mata al monstruo cortando un órgano vital en el vientre de la bestia. (CW B, § 326; cf. CW 5, § 311). El héroe, con la ayuda del pez, vuelve a levantarse para ver la luz del día. Sin embargo, el héroe, que representa el ego consciente, primero debe ser devorado por el inconsciente antes de que reaparezca como lo que Jung llamará más tarde un Yo individualizado. En otros lugares (CW B, § 393) Jung compara el monstruo marino con el poder devorador de la libido materna, del cual el héroe/ego de

La leyenda debajo de RB Image, p. 59 dice "hiranyagarbha", del Hiranyagarbha Sukta en el Rig Veda. Es el “huevo de oro”, la matriz o el “germen universal” que en la filosofía india da origen al cosmos, e incluso da nacimiento al espíritu supremo o Absoluto, Brahman (cf. RB 285, n. 130, RE 303, n.130, KE 457, n.130). Por lo tanto, esta imagen es particularmente apropiada para el renacimiento del dios Izdubar por parte de Jung. En Imagen RB, pág. 61, un monstruo de múltiples patas se alza sobre un pequeño huevo blanco que a su vez está suspendido sobre una figura serpentina. Esta imagen ocurre al final de los encantamientos y parece presagiar la ansiedad de Jung acerca de los peligros de haber contenido al Dios en un huevo imaginal, lo que ahora le da a Jung el poder de destruirlo, y con él a toda la raza de los Dioses (RB 285b, RE 304), al igual que el

Machine Translated by Google



El monstruo se encuentra en una posición de poder sobre el huevo en la imagen. Quizás esta temible figura, que se parece mucho a la criatura de RB Image, p. 29, así como el "monstruo diabólico" en el primer mandala de Jung (el "Systema Munditotius", RB, p. 364, RE 561), es el propio Jung.

El título de RB Image, p. 64, "catapatha-brahmanam 2, 2, 4" (RB, p. 286, n. 133), hace referencia al Shatapatha Brahmana, un texto en prosa de la tradición védica. La imagen muestra una figura, completamente postrada ante lo que parece ser un huevo roto, del cual una enorme llama se eleva hasta el techo de la habitación y gotea en forma de lágrimas de fuego. Al fondo aparece sutilmente pintada una barcaza solar (ver imagen de RB, p. 55) . El capítulo del Shatapatha Brahmana que Jung cita en el pie de foto de esta imagen habla de Pragâpati (Parajapti), una deidad creadora que preside toda procreación y que genera a Agni, el primero de los dioses hindúes.

Shamdasani señala que en un manuscrito, "Sueños", Jung se había referido a esta imagen como "la Apertura del huevo", e indicó que se inició el 4 de febrero de 1917 (RB 286, n. 131, RE 306, n. 132, KE 457, n.132). Al día siguiente, Jung escribió sobre "El sentimiento de renovación más maravilloso. De vuelta al trabajo científico actual" (BB 6-276-77, n. 301), un comentario que resulta interesante dadas las calumnias que Jung lanza sobre la ciencia en la narrativa de Izdubar.

El siguiente capítulo de El Libro Rojo detalla la apertura del huevo de Izdubar y describe cómo Jung se arrodilla sobre una alfombra para realizar esta hazaña, acto que evidentemente se retrata en esta pintura. Esta es una de las pocas imágenes del Liber Secundus que ilustra claramente un evento descrito en el texto.

## La ambivalencia de Jung

Al final, Jung se muestra ambivalente acerca de su papel en el nacimiento divino y duda acerca de su nueva concepción de la divinidad. Si bien está feliz de que sus encantamientos hayan tenido éxito, está preocupado por una deidad que es tan lamentable e impotente que el destino de Dios está literal y figurativamente en las propias manos de Jung. Este es un Dios tan desprovisto de poder que uno ni siquiera puede blasfemar contra él, y Jung pregunta qué valor tiene un Dios que "ni siquiera uno puede blasfemar" (RB 285b, RE 304). Jung juega con la idea de que su transformación imaginada de los dioses es en realidad su desaparición: "Esa es la desaparición de los dioses: el hombre los guarda en su bolsillo".
(RB 285b, RE 305). Jung considera incluso el deicidio: "Quizás pueda erradicar este último y con ello exterminar finalmente la raza de los Dioses" (RB 285b, RE 305).
Pero Jung se aleja de este pensamiento y se pregunta a la manera gnóstica: "¿No somos hijos de los dioses? ¿Por qué los dioses no deberían ser nuestros hijos? (Nietzsche había escrito: "¿Es el hombre simplemente un error de Dios? ¿O Dios simplemente un error del hombre?").7

En un encantamiento final, Jung declara que ama a este Dios "como una madre ama al no nacido que lleva en su corazón". (RB 286a, RE 305) . Está dispuesto a cambiar a un poderoso Dios gobernante por uno que proporciona "luz y calor" y "alimenta el espíritu".
(RB 286a, RE 306). Veremos que cuando nuestra versión del Libro Rojo termine con los "Siete Sermones a los Muertos", un Dios completamente diferente y más aterrador emerge en la forma de Abraxas.

Machine Translated by Google



El viaje dialéctico de Jung

A medida que avanzamos en El Libro Rojo, descubrimos que cada etapa del viaje de Jung es reemplazada por una nueva etapa, una que de hecho critica e incorpora los descubrimientos de cada una de las etapas anteriores. El propio Jung describe este camino en términos del crecimiento de una planta, en el que cada "nueva dirección de crecimiento es completamente opuesta a la anterior" pero que, sin embargo, hace que la planta crezca de manera regular "sin forzar demasiado ni perturbar su equilibrio".
(RB 295b, RE 338).

En los primeros capítulos del Liber Novus, Jung llega a rechazar la noción de héroe y con ella la de héroe-Dios, y llega a una etapa en la que se identifica con su propia voluntad creativa. Más tarde se encuentra con los aspectos femeninos, oscuros y alegres de su psique, encarnados en las figuras de la sencilla doncella Salomé y la Roja, y descubre que hay más en su mundo interior de lo que había creído inicialmente.
Después de incorporar estos "opuestos", es decir, los aspectos de sí mismo hasta ahora ignorados o rechazados, llega a un punto en el que se distancia de los "viejos templos", es decir, el cristianismo, y se contenta con un "enverdecimiento" natural y no religioso de su vida. su propio espíritu. Sin embargo, Jung no permanece mucho tiempo en este estado antes de encontrarse con Izdubar y reconocer que no puede vivir sin un Dios, un Dios que él (junto con sus homólogos occidentales) casi había destruido con la ciencia y la razón. Este Dios, que proviene de Oriente, debe ser revivido y, para ello, Jung reformula al Dios como una "fantasía viviente" y lo convierte en una función del yo. Sin embargo, esta posición también es inestable, y Jung expresa sus dudas y ambivalencia acerca de un Dios que es sólo una función de la psicología humana. Como quedará claro, la visión que Jung tiene de sí mismo y de su Dios da varios giros más antes de que El Libro Rojo llegue a su abrupto final.

El viaje de Jung es una progresión dialéctica que hace eco, a nivel psicológico, de la dialéctica de la filosofía que Hegel había atravesado en su Fenomenología de la mente. 8 En esa obra, Hegel intentó rastrear las categorías sucesivas del pensamiento, el conocimiento y el deseo humanos, partiendo de las categorías más simples, menos adecuadas e históricamente más tempranas, pasando por formas más adecuadas y, en última instancia, hasta una concepción de lo que él denominó Absoluto. El enfoque de Hegel consistía en comenzar con un concepto o una teoría que, a primera vista, parecía proporcionar una explicación adecuada de su tema y mostrar que cuando tal teoría se lleva a su conclusión lógica, resulta inadecuada y, en última instancia, cede a una concepción opuesta. Jung, que en general era reacio a Hegel (aunque una vez lo llamó "ese gran psicólogo con traje de filósofo" [CW 18, § 1734]), se esfuerza, como Hegel, por incorporar los opuestos. Sin embargo, a diferencia de Hegel, el resultado de esto no es una concepción superior del hombre y del universo, sino (según Nietzsche) un hombre superior. El Libro Rojo puede entenderse como la Fenomenología de Hegel rebajada al nivel de la experiencia vivida concreta y, en este sentido, el proyecto de Jung vuelve a ser similar al de los existencialistas, que también intentaron concretar la gran obra de Hegel. La pregunta que podríamos hacernos es si Jung espera llegar a un punto final, por ejemplo, un estado completamente individualizado que en el nivel psicológico sea similar

Machine Translated by Google



al Absoluto de Hegel; ¿O tal estado final es inadecuado para trabajar en el alma, que tal vez sea mejor concebirla como un viaje dialéctico interminable? (De hecho, desde un punto de vista, la dialéctica de Hegel es en sí misma sin fin, un proceso racional que extiende indefinidamente los contextos de conocimiento y comprensión sin producir una verdad filosófica final.)9

## "Capítulo XI: La apertura del huevo", RB 286–88, RE 306-15

Jung describe cómo abre el huevo que da a luz al Dios renovado, que ahora está curado, transformado y completo, y que emerge hablando como si hubiera despertado de un sueño. Izdubar relata que "nadó por un mar que lo envolvió en fuego vivo" (RB 286b, RE 307) y que en el proceso de ascenso y descenso entre las "alturas" y las "profundidades", se ha convertido en "sol completo" (RB 286b, RE 307). Aquí debemos recordar que fue el sol el que Jung se encontró adorando después de que el anacoreta cristiano Amonio le ordenara recitar sus oraciones matutinas, y que fue un desliz verbal sobre "Helios", el Dios Sol, lo que llevó a Amonio a acusar Jung de ser el diablo. También hemos visto cómo, en Transformaciones y símbolos de la libido, Jung identificaba al Dios Sol con la libido (CW B, p. 89, n. 27; cf. CW 5, § 324). Más adelante en El Libro Rojo, Jung describirá al Dios Sol como el "señor supremo del mundo" (RB 351b, RE 526), pero todavía es sólo uno entre su panteón gnóstico de deidades.

### La inestabilidad de una deidad imaginada

Jung reconoce que Izdubar es el sol y pide perdón al Dios "más poderoso" por haberlo llevado. Tanto Izdubar como Jung han olvidado rápidamente la anterior condición debilitada del Dios, en la que estaba sujeto al poder y capricho de Jung. Parece que una comprensión psicologizada de Dios es inadecuada e inestable y pasa al ateísmo o a una visión renovada de una deidad independiente. Jung dice lo mismo cuando escribe que justo cuando pensaba que había dominado al poderoso, vio que "él [Izdubar] era el sol mismo" (RB 286b, RE 308). Además, al final de este capítulo, Jung dice: "El Dios de nuestro trabajo está fuera de nosotros y ya no necesita nuestra ayuda", porque "una obra creada que perece de nuevo inmediatamente una vez que le damos la espalda no vale nada, incluso si nos alejamos de ella". si fuera un Dios" (RB 288a, RE 313).

El Libro Rojo oscila continuamente entre lo teológico y lo psicológico. Como señala Shamdasani (RB 286, n. 137, RE 308, n. 137), Jung, en Tipos psicológicos, sostuvo que el Dios renovado simboliza una recuperación de la vida, un cambio de actitud y una intensificación de la libido (CW 6 , artículo 301). Además, en esa misma obra, Jung entendió la renovación divina como un símbolo de una mediación o "camino intermedio" entre los opuestos, especialmente entre los aspectos psicológicos opuestos.

Machine Translated by Google



tipos y funciones, algo que, según él, se conoce desde hace mucho tiempo en “Oriente”, en particular en el budismo (CW 6, §§ 325-26).

### Creando dioses: la proyección de la libido

Jung parece hablar de las vicisitudes de la libido cuando escribe: "cuando conquisté al Dios, su fuerza fluyó hacia mí", pero que con el renacimiento del Dios toda la fuerza de Jung quedó poseída por Izdubar, quien había "bebido el jugo". de la vida de Jung (RB 287a, RE 309). En términos junguianos posteriores, podríamos decir que la libido individual de Jung ha quedado completamente investida del arquetipo de Dios; y una vez que ese arquetipo se proyecta fuera del ego, el ego se vacía de su fuerza vital.
La confirmación de esto se encuentra en el informe de Jung de que con el renacimiento de Dios “el vacío de las profundidades se abrió debajo [de él]” (RB 287a, RE 309). Más tarde, Jung relata que alguien que ha creado un Dios puede enamorarse de su creación e intentar seguir a este Dios a un mundo superior o terminar predicando a otros e incluso exigir (en detrimento propio y de los demás) que sigan a este Dios. también (RB, p. 288a). Podríamos entender esto último como un esfuerzo desesperado por parte de un ego vacío por rellenarse y restablecerse.

Con la exteriorización de un Dios creado, la naturaleza humana se llena de todo lo “incompetente… impotente… vulgar… adverso y desfavorable… exterminador… absurdo” (RB 287a, RE 310). Cuando los aspectos poderosos, productivos, buenos y razonables del yo han sido proyectados en un Dios (creado) todopoderoso y todo bueno, a uno sólo le quedan los opuestos de estas virtudes.
Quizás por eso los devotos religiosos cometen tantas atrocidades y absurdos. De hecho, podríamos ir tan lejos como para decir que la gestación y el renacimiento de Izdubar por parte de Jung es en sí mismo un evento arquetípico que representa el proceso psicológico a través del cual se crean los dioses en general. La religión se enfrenta entonces a una paradoja: si se reconoce conscientemente a Dios como una proyección del Yo, ya no puede funcionar correctamente como un Dios, pero si se le proporciona una vida independiente, la naturaleza humana gravita hacia el infierno. Quizás sea por esta razón que Jung fue más tarde tan inflexible en que reconozcamos el mal tanto en Dios como en nosotros mismos; Si se concibe a Dios como todo bien, el Yo corre el riesgo de quedar sumergido en sus elementos de sombra no proyectados. Sin embargo, si se concibe a Dios como quien equilibra el bien y el mal, el Yo también puede mantener ese equilibrio.

## Izdubar, “Él”, Wotan y el Pleroma

La historia de Jung sobre Izdubar no es la única narrativa de este período en la que Jung lucha, vence y efectivamente hace renacer a un dios. En Los libros negros hace referencia a un sueño que tuvo mientras estaba en África en 1920, en el que luchó con un joven árabe aristocrático y moreno, lo venció y luego lo obligó a leer su libro. En el Libro Negro 7, este joven se transforma en un Dios, "Él", a quien Jung identificó más adelante en su vida como el dios Wotan (Odin) (BB 7-229), un Dios nórdico en quien Jung llegó a creer (de manera muy controvertida). se había reactivado con el ascenso de la Alemania nazi

Machine Translated by Google



(CW 10, págs. 179-193, párrs. 371-399). En Los Libros Negros, el alma de Jung describe a "Él" como "un cazador poderoso, un cazador de hombres", que "rompe todas las artes humanas en dos con el martillo relámpago de una nube oscura". Relata que “Él” es “un hombre pelirrojo y barbudo, [cuyo] cuerpo y pies están envueltos en pieles de animales” (BB 7-228).
Jung proporciona a este Dios una identidad superándolo y limitándolo, impidiéndole así “ser todo” (BB 7-225). En el proceso, “Él” se transforma en un “niño enfermo” a quien Jung cura cantando una interpretación del sueño del niño (BB7-231). Jung subraya la importancia de “Él” al afirmar sobre él: “A pesar de que hemos hablado durante años de un Dios que está por venir (cf.

RB 242–45, RE 164–74), cuando vino, era sorprendentemente nuevo”.

En muchos aspectos, “Él” tiene un sorprendente parecido con Izdubar, el primer dios cazador-guerrero a quien Jung venció y luego, mediante varios encantamientos, curó de una grave enfermedad. Y, sin embargo, en Los Libros Negros aprendemos que este Dios joven, a quien Jung más tarde equiparó con “Wotan, el Dios de mis antepasados alemanes” (MDR 345), es una manifestación humana del Pleroma (BB 7-227).
Así, el Pleroma (la totalidad del Ser y el No Ser) se le aparece a Jung en forma humana y desea la sabiduría de Jung, ¡pidiéndole que lo identifique ! Esto nos recuerda lo que algunos han llamado la sublime arrogancia de Hegel al sostener que lo “Absoluto” revela y cumple la propia filosofía de Hegel.

## Sobre el sufrimiento de dioses y hombres

Jung proporciona algunos comentarios adicionales sobre los temas de Dios, el hombre, el bien y el mal. Escribe que “Dios sufre cuando el hombre no acepta su oscuridad” (RB 287a, RE 310), y así el hombre mantiene la imagen de un dios sufriente mientras no acepta conscientemente su deseo del mal sino que inconscientemente permanece en su deseo. agarre. Podríamos decir que al simpatizar con un Dios que sufre, uno en efecto siente simpatía por su propia condición deprimida y así evita experimentar el infierno de la oscuridad real. La depresión y otros sufrimientos psicológicos son los medios que tiene el ego para evitar sus propios deseos y placeres repugnantes.

## "Formación"

Jung introduce el concepto de "formación" (Gestaltung) de un individuo , que define como la combinación de la "fuerza" de uno con la "plenitud". Combinar la propia fuerza con el “vacío” siempre tiene “un efecto disolvente y destructivo” (RB 287b, RE 310), pero, según Jung, ambas combinaciones son necesarias. Por "formación", Jung parece tener en mente las estructuras de la vida y el carácter que uno llega a valorar y desea preservar. Si bien tales estructuras ciertamente tienen significado y valor, se desarrollan a costa del drenaje de la propia fuerza vital, que se canaliza hacia su mantenimiento. Aquellos que están demasiado comprometidos con sus formaciones creen erróneamente que “una formación mucho mayor satisfará su deseo” (RB 287b, RE 311), y el hecho de no recibir tal satisfacción sólo los impulsa a alistarse e incluso obligar a otros a ayudarlos en su búsqueda. de

Machine Translated by Google



su “forma”. En ese punto, el deseo aumenta pero la fuerza vital se ha agotado, y la única alternativa es reclutar el mal para disolver todo el proyecto de formación. La formación es “buena” y como tal sólo puede ser disuelta por el mal. Demasiado bien es perjudicial para la vida y, como tal, “somos totalmente incapaces de vivir sin el mal” (RB 287b, RE 311). Aquellos que no logran disolver sus formaciones se vuelven egoístas y, en última instancia, “malos en su bondad” (RB 288a, RE 312). No les falta apoyo para sus proyectos formativos, ya que siempre hay quienes están felices de “alienarse de sí mismos con un buen pretexto” (RB 288a, RE 312). La salida de este ciclo es “aceptar nuestro mal sin amor ni odio”, privándolo así de su poder sobre nosotros.

De hecho, la salida del “egoísmo formativo” implica, según el alma de Jung, una cierta actitud egoísta. En el Libro Negro 5, el alma de Jung le dice: "Extiende la mano y mata todo lo que puedas agarrar... Es eminentemente humano que mates a tu hermano para poder vivir". Además, "Quien no valora su propia vida, la perderá". En el Libro Negro 6, el alma de Jung le dice “No eres lo suficientemente malvado y egoísta” (BB 6-251) y Jung responde que entiende que sus virtudes le han impedido efectuar una curación del alma y que de hecho “el cristianismo ha [la] convirtió en un monstruo” (BB 6-252). Esta reflexión de la ética nietzscheana es un valioso correctivo del piadoso altruismo del cristianismo, un altruismo que puede dominar tanto a uno mismo como a los demás. En Escrutinios, Jung escribe: “Si acepto la virtud del olvido de mí mismo, me convierto en el tirano egoísta del otro y, por tanto, también me veo obligado a entregarme de nuevo para hacer de otro mi amo”.
(RB 337b, RE 477).

Los comentarios de Jung sobre el deseo en este capítulo reflejan un aspecto diferente de la motivación humana que en su discusión sobre el tema en Liber Primus (“Reencontrar el alma”, RB 231-2, RE 127-30). Allí Jung habla del deseo (Begierde). como un anhelo genuino por el alma. Sin embargo, para Jung el deseo tiene más de una cara. En el contexto actual, el “deseo” (Sehnsucht) se convierte en un esfuerzo inútil por cosificar el “bien” de uno y resulta en una alienación del verdadero yo.

Al final de este capítulo, Jung escribe que no debemos permanecer demasiado apegados a los dioses (y otros productos de nuestro pensamiento e imaginación) que creamos. Así como nuestros hijos eventualmente nos dejan para vivir sus propias vidas, nuestras creaciones espirituales también se separan de nosotros y “viven su propio destino” (RB 288b, RE 314). (Jung vuelve a este tema en Liber Secundus, Capítulo XXI, donde nos dice que por esta razón debe separarse de su Dios, el sol, y volverse hacia animar el vacío de la materia [RB, p. 288b].) La dialéctica del Yo continúa.

## De Dios al infierno

Varias imágenes pintadas sirven como transición entre el final del Capítulo XI, “La apertura del huevo”, y el Capítulo XII, “El infierno”, y la progresión del estado de ánimo en estas imágenes refleja el cambio de estado de ánimo entre estos capítulos.

Imagen RB, pág. 69 es una pintura cosmológica en azules, violetas, negros, carmesí y dorados. Si bien no es perfectamente simétrico, sugiere tranquilidad.

Machine Translated by Google



y el orden. Recuerda bastante a RB Image, p. 59, “hiranyagarbha”, la semilla primordial del cosmos, los colores fríos de esta imagen sugieren que las fuerzas creativas del cosmos están, al menos temporalmente, en armonía y reposo. La siguiente pintura, RB Image, p. 70, es mucho más activo, incluso explosivo. Es una imagen ardiente de regeneración, aunque el resultado parece desequilibrado y un poco caótico, casi como un malabarista que intenta mantener demasiados objetos en el aire a la vez, algunos de los cuales se rompen al caer. La energía creciente en esta pintura parece provenir de una fuente que puede interpretarse visualmente como una planta verde, una mano abierta o dos criaturas con forma de serpiente.

Shamdasani proporciona evidencia de que las tres serpientes entrelazadas en RB Image, p. Jung entendió que 71 representaban sus luchas trianguladas con su esposa y Toni Wolff (RB 288, n. 141, RE 314, n. 141). Ciertamente, Jung no parece haber tenido un sentimiento feliz ante esta imagen. En la entrada del Libro Negro del 29 de septiembre de 1916, que parece referirse a la Imagen 71 del Libro Rojo , el alma de Jung le dice que tiene una visión inexpresable de “cosas temibles, como marañas de serpientes, cuerdas entrelazadas y anudadas” (BB 6- 262). Es poco probable, sin embargo, que Jung se hubiera quedado con una interpretación personal reduccionista, y debemos recordar que para Jung, como para los griegos, la serpiente representa el alma, en parte porque se desliza hacia la tierra donde residen los muertos.10 El símbolo de (dos) serpientes entrelazadas en el caduceo aparece en el bastón de Hermes, el mensajero de los dioses, de quien también se dice que guía a los muertos al inframundo. También aparecen serpientes entrelazadas en las cabezas de las primeras deidades solares de Oriente Medio y en las primeras representaciones de Atenea, que, entre otras cosas, es la diosa de la filosofía y la sabiduría.

Imagen RB, pág. 72 es una imagen muy simétrica pero bastante inquietante. Se trata de una composición de mosaico en la que una serie de seis rayos de luz cónicos (dos verdes, dos azules, uno rojo y uno naranja) apuntan hacia arriba y hacia abajo sobre un campo mayoritariamente negro, puntuado por pequeñas luces amarillas. El espectador puede tener la sensación de que es de noche profunda, que tiene la espalda contra la pared y está a punto de quedar atrapado en uno de estos rayos buscadores. En el texto, Jung está a punto de viajar al infierno. El fondo negro y las vetas rojas en el estuche “D” de Die hoelle (“Infierno”) de RB Image, p. 73, que comienza en la página siguiente, continúa con este siniestro tono de sentimiento.

Shamdasani sugiere que se hace referencia a los rayos cónicos en la Imagen 72 cuando Jung escribe en Los Libros Negros: "¿Debería significar quizás que el poder de la buena luz será tan grande que incluso la noche que lo resista será iluminada por él?" (BB 2, 191). Indica que, según McGuire, Jung se refiere a la concepción de Dante “de la forma cónica de la cavidad del Infierno, con sus círculos, reflejando al revés la forma del Cielo, con sus esferas” (BB 2, 191–92, n. 225).

Shamdasani escribe que en este punto de Los Libros Negros Jung tenía a Dante en mente y, de hecho, comenzará su próxima entrada en el Libro Negro con una cita de Dante. Debemos señalar aquí que para Dante el infierno es un cono invertido, compuesto por una serie de nueve círculos, el primero representa el limbo y cada uno de los demás representa un pecado particular (lujuria, glotonería, avaricia, ira, herejía, violencia, fraude y traición) y su correspondiente castigo, con el círculo final en lo profundo del centro de la tierra,

Machine Translated by Google



que Dante, siguiendo a Eratóstenes y Ptolomeo, sostuvo que era una esfera cuyo radio es de aproximadamente 3250 millas (el radio verdadero es de 3959 millas). Los conos de Jung parecen estar compuestos por nueve esferas.

Brutsche ha interpretado la yuxtaposición de los conos de luz en RB Image, p. 72 como un "himno a la coincidencia de opuestos fundamentales",11 y de hecho no sólo la estructura de la imagen sino también la yuxtaposición de forma y color intensos, y los contrastes entre la oscuridad y los colores saturados, sugieren una fusión de oposiciones. De hecho, es esa fusión la que resulta del viaje al infierno que Jung está a punto de emprender.

Machine Translated by Google

Capítulo 6

# El descenso a los infiernos

## El Libro Rojo: Liber Secundus

### “Capítulo XII: Infierno”, RB 288–90, RE 315–19

Jung informa sobre una visión que le dejó claro que dos noches después de haber creado a su Dios, había entrado en el inframundo. En medio de una escena de pesadilla de cuerdas, hachas y una “maraña de cuerpos humanos” (RB 288b, RE 315), Jung ve a una joven doncella de cabello rojo dorado, con tres figuras diabólicas alrededor de sus pies y cuerpo. La doncella empuña una caña de pescar de plata, cuyo extremo ha clavado en el ojo de uno de los demonios. Jung escribe que los demonios habían intentado torturarla y matarla, pero ella se defendió con éxito. Jung escucha una voz que le dice que el maligno “no puede sacrificar su ojo” y que “la victoria es del que puede sacrificar” (RB 289a, RE 315). De hecho, en El Libro Rojo, el sacrificio es el camino hacia la individuación: sacrificio del “héroe interior”, sacrificio de las aspiraciones y deseos egoístas, sacrificio de la creencia de que ciertas cosas son esencialmente buenas y necesarias y deben obtenerse o lograrse. y, finalmente, como estamos a punto de aprender, el sacrificio de la búsqueda de la plenitud.

Jung nos dice que su alma había caído presa del “mal abismal” (RB 289a, RE 315), y que esto había ocurrido como un subproducto necesario de su deseo de dar a luz a su Dios. Quien desea “una plenitud eterna creará también un vacío eterno” (RB 289a, RE 316). Aquellos que desean escapar del mal no pueden crear un Dios poderoso, feliz y brillante, porque todo lo que hagan será “tibio y gris” (RB 289a, RE 316).

También podemos tener derecho a interpretar los comentarios de Jung en términos psicológicos: que uno no puede forjar un yo poderoso, feliz y brillante sin crear también uno malvado y vacío. A la forja de un yo tan radiante le seguirá el desarrollo imaginativo de una pesadilla. Dios, el mundo y el yo requieren cada uno de la oscuridad y el mal para que sirvan como fundamento del significado y el valor.

#### La santidad del mal

Los comentarios de Jung sobre el ojo del mal nos proporcionan una mayor comprensión de sus puntos de vista sobre la necesidad del mal. Jung dice del maligno: “no debes dañarlo, sobre todo no su ojo, ya que lo más bello no existiría si

DOI: 10.4324/9781003027027-6

Machine Translated by Google



el maligno no lo vio y lo anheló. El maligno es santo… nosotros también necesitamos del mal" (RB 290a, RE 319). Los comentarios de Jung aquí sugieren que la lujuria, la avaricia y deseos terrenales, tradicionalmente atribuidos a la influencia del diablo, son en realidad la base de gran parte, si no de todo, lo que es bueno. Un dicho rabínico, que ya he citado en parte, sirve como una comparación interesante. Al comentar sobre Génesis 1:31: "Y vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que era muy bueno", los rabinos proclamaron que "muy bueno" se refiere al ietzer hará, el impulso malo, porque "si no fuera por eso Por impulso, un hombre no construiría una casa, ni se casaría, ni engendraría hijos, ni haría negocios" (Génesis Rabá 9:7).
El Zohar, el locus classicus del misticismo judío, sostenía que el maligno es santo y que el "muy bueno" de Génesis 1:31 es "el ángel de la muerte". El Zohar dice sobre la muerte: "No debe ser desterrado de este mundo. El mundo lo necesita. Todo es necesario, el bien ⋯ y el mal."1

¿"…el puente que podría conectarnos"?

Para Jung, el ojo del maligno es el vehículo a través del cual su "vacío puede apoderarse de una plenitud reluciente" (RB 289a, RE 316). Según Jung, el maligno acecha para devorar a alguien que es bello o que está a punto de dar a luz a un Dios. Aquí puede resultar útil una comparación con la filosofía (mucho posterior) de Jean-Paul Sartre. En Ser y nada (1943), Sartre introdujo la noción de "la mirada" como el vehículo a través del cual el "vacío" de la subjetividad humana intenta llenarse de ser.2 Para Sartre, todas las relaciones humanas concretas –amor, odio, sadismo, masoquismo, indiferencia, etc.— implican un intento de atrapar al otro con la propia mirada (o de ser atrapado por la mirada del otro) en un esfuerzo inútil por intuir una plenitud en la propia identidad o ser. Para Sartre, no existe ninguna posibilidad real de un encuentro humano genuino entre iguales; todas las relaciones humanas se basan en la noción hegeliana de "amo y esclavo".

Curiosamente, Jung, en este mismo capítulo, expresa su propio pesimismo respecto de las relaciones humanas. Al reconocer "la terrible diabólica de la naturaleza humana" (RB 289b, RE 317), Jung continúa diciendo que quedan dos cosas por descubrir, el "abismo infinito que nos separa unos de otros" y "el puente que podría conectarnos". (RB 289b, RE 318). Por otro lado, cabe señalar que en sus Libros Negros, del 23 de febrero de 1920, Jung escribió que mientras Dios se origina en la soledad del individuo, la "plenitud de la Divinidad" ocurre en la relación entre el amante y el amado (BB 7-201, cf 204). En ese momento, Jung parece haber estado atrapado entre una noción sartriana de alienación existencial y la visión de Martin Buber de que es en la relación con el otro que vislumbramos el "tú eterno".3

Para reconciliar estos dos puntos de vista opuestos tal vez podamos recurrir a las imágenes de Jung en lugar de a sus palabras. Las figuras serpentinas en RB Image, p. 75 conectan dos esferas y sugieren un principio de reconciliación. Esta pintura puede simbolizar la armonización de dos reinos iguales, tal vez un mundo diurno y un mundo nocturno, tal vez las opiniones contradictorias de Jung sobre las relaciones humanas y su importancia para Dios. Sin embargo, nada está completamente resuelto. La última línea de texto.

Machine Translated by Google



delante de esta imagen está “porque todavía no sabía lo que significa dar a luz a un dios” (RB 290a, RE 319).

## “Capítulo XIII: El asesinato con sacrificio”, RB 290–91, RE 320–27

### “Nada humano me es ajeno”

Jung ahora se encuentra (o sitúa) en un rincón aún más profundo del infierno, casi como si se desafiara a sí mismo a producir los pensamientos y fantasías más viles y repugnantes. El pequeño cuadro que abre el capítulo, RB Image, p. 76, es una letra “D” y, al igual que la “D” que abre el capítulo anterior, es roja y negra. En este cuadro, muchas serpientes entrelazadas producen una impresión de caos. Jung está a punto de embarcarse en una aventura interior muy inquietante.

Entrar en un valle donde “el aire huele a crimen (y) a actos repugnantes y cobardes” (RB 290a, RE 320), Jung se encuentra con el cuerpo destrozado y mutilado de una niña pequeña. Jung no nos ahorra nada en su descripción, detallando que “La cabeza es un puré de sangre con pelos y trozos de hueso blanquecinos, rodeada de piedras untadas de cerebro y sangre” (RB 290a, RE 320). Aparece una mujer envuelta en un sudario y le pregunta a Jung por qué debería enfurecerse ante tal espectáculo, pues seguramente “estas y cosas similares ocurren todos los días” (RB 290b, RE 320). Cuando Jung responde que “la mayoría de las veces no los vemos”, la mujer le pregunta si “saber que suceden no es suficiente para enfurecerlo” (RB 290b, RE 321). Jung se hace eco de la famosa máxima de Hume de que si simplemente tiene conocimiento de algo, es más fácil ignorarlo.

La mujer le hace una seña a Jung para que le extraiga el hígado al niño, y Jung, que siente repulsión ante la idea de este “acto horrible y absurdo” (RB 290b, RE 321), aun así obedece cuando la mujer, que le informa que ella es el alma del niño, le pide que lo haga por ella. Jung se resiste, sin embargo, cuando le piden que coma un trozo de hígado, alegando que esto es “locura… profanación, necrofilia”, y que tal acto lo convertiría en “culpable del más espantoso de los crímenes” (RB 290b, RE 321).
La mujer informa a Jung que, como hombre, él ciertamente comparte la culpa por este acto y debe expiarlo, ya que fue un “hombre quien cometió este acto” (RB 290b, RE 322).
Jung está de acuerdo; se maldice a sí mismo por ser hombre y participa del órgano del niño.

Un punto que se plantea aquí de manera tan gráfica es que, como seres humanos, todos somos capaces y colectivamente responsables de los crímenes de nuestros semejantes. Al comentar sobre esta escena en el Libro Negro, Jung escribe "Me doy cuenta: Nil humanum a me alienum esse puto" (BB 3-136), una línea del Heauton Timorumenos de Terence que los traductores de Jung traducen como "Nada humano me es ajeno" ( BB 3-136, n.144). Nuestra tendencia humana, por supuesto, es distanciarnos del elemento criminal, secuestrar al criminal en la penitenciaría y obligarlo a hacer penitencia por el caos, el odio y la violencia que son endémicos para todos nosotros. Trazamos una línea clara entre esa maldad y nuestra imagen de nosotros mismos y de Dios. Años más tarde, hablando después de la Segunda Guerra Mundial, Jung comentó sobre estas tendencias cuando afirmó que si las personas que buscan tratamiento,

Machine Translated by Google



provienen de esos “alemanes decentes” que quieren imponer la culpa a un par de hombres de la Gestapo, considero que el caso no tiene remedio. No tendré otra alternativa que responder a las solicitudes con un cuestionario en el que se formulan ciertas preguntas cruciales, como "¿Qué opinas de Buchenwald?" Sólo cuando un paciente ve y admite su propia responsabilidad puede considerarse un tratamiento individual.4 Además, la única redención

reside... en una admisión completade la culpa. ¡Mea culpa, mea máxima culpa! De la contrición honesta por el pecado surge la gracia divina. Esta es una verdad no sólo religiosa sino también psicológica.5

## Recuperando la fuerza vital

Una vez que Jung ha consumido el hígado del niño muerto, la mujer, que momentos antes se había anunciado como el alma del niño, se quita el velo, aparece como una hermosa doncella y se anuncia como el alma del propio Jung. Jung comenta que al comer la “carne sacrificial” del “niño divino” (RB 291a, RE 322) no sólo completa la génesis de su Dios, sino que también permite el surgimiento de un Yo humano restaurado y radiante. Stein se refiere a este episodio como un segundo rito de iniciación dentro del Libro Rojo6 (el primero es la curación de la ceguera de Salomé en Liber Secundus, Capítulo XI). Al ser cómplice del acto del mal, Jung “testifica que es un hombre” (RB 291a, RE 323), y de hecho restaura a sí mismo los “poderes primordiales” que inicialmente habían fluido en el Dios que había restituido. creado. Nuevamente, en opinión de Jung, uno debe descender al reino del mal para poder experimentar el resplandor de su alma. Ésta es, en efecto, una noción antigua, que Jung encontrará más tarde en sus estudios de la alquimia europea y (durante el período en que escribió Respuesta a Job) en la Cabalá luriánica.

Curiosamente, Jung sostiene que al participar de la sangre y la carne del niño divino él (siguiendo una antigua creencia) trae curación a su alma y también “se disocia de Dios” (RB 291a, RE 323). En el Borrador del Libro Rojo escribió que fue necesaria “esta atrocidad para destruir la imagen del Dios que bebe toda mi fuerza vital para que yo pudiera recuperar mi vida” (RB 291, n. 150, RE 322, n. 150, KE 457, n. 150). Aquí Jung parece dar un giro con respecto a su proyecto de curar al Dios que había sido mortalmente herido por la ciencia. Esta curación parece ahora ser una etapa en el desarrollo de un Ser más pleno, individualizado y divinizado. De hecho, el pensamiento de Jung aquí anticipa no sólo sus propios puntos de vista posteriores sobre el mal dentro de Dios y el Ser, sino también la teología de la “Muerte de Dios” de Thomas JJ Altizer, quien (inspirado por Jung, Hegel, Nietzsche, Blake y otros) sostuvo más tarde que el sacrificio de Cristo resultó en la muerte de Dios y el nacimiento de un hombre renovado y ahora divinizado.7 Como hemos visto, El Libro Rojo es un viaje

dialéctico que va más allá de cualquier visión estática de Dios, el yo, el significado y la realidad. verdad, y aunque Jung, en este mismo capítulo del Libro Rojo, nos dice “no hay muchas verdades… sólo unas pocas” (RB 290a, RE 324), esta frase no hace plena justicia al movimiento de la verdad y el significado. , tanto en El Libro Rojo como en toda la obra de Jung.

Machine Translated by Google



Al final de este capítulo, Jung ofrece algunas reflexiones que demuestran su intensa ambivalencia con respecto a la imagen y la idea de Dios. La “fuerza primordial” que fue liberada por Dios y devuelta a Jung después de participar en el sacrificio es el “resplandor del sol” (RB 291b, RE 324), pero no está exenta de peligros, porque si el alma logra al sumergirse en él, desarrolla una “santa aflicción” (heilige Krankheit) y “se vuelve implacable como el Dios mismo” (RB 291b, RE 324). Quizás esto se deba a que el alma se embriaga de belleza y poder.8 En tales casos, uno queda capturado por un “Dios real” del cual no hay escapatoria. Jung afirma que si bien Dios puede desear la vida de uno, es importante que el individuo encuentre su propio camino, su vida y su Ser (RB 291b, RE 325).

Jung concluye que está "avergonzado" de su Dios, que le parece una "locura irracional", una "enfermedad", "superfluo" y "una perturbación absurda de mi significativa actividad humana" (RB 291b, RE 325). . Ciertamente, Jung no es el primero en pensar y sentir cada una de estas cosas. Al igual que Jacob que luchó con un ángel, Jung continúa luchando con Dios y, al menos en este punto, no hay un camino claro hacia la victoria a la mano.

Imágenes del infierno

Al capítulo XIII le sigue una serie de 19 imágenes, ninguna de las cuales sugiere una forma humana. Imagen RB, pág. 79 es otra versión de la pintura mosaico “reflector” de RB Image, p. 72, pero ahora los rayos se ven de frente, como si el espectador estuviera atrapado en sus luces de colores. Esta serie de pinturas contiene, a mi juicio, algunas de las imágenes más inquietantes del Libro Rojo. Son vagamente orgánicos y dan la impresión de formas de vida extraterrestres, no del todo vegetales ni del todo insectos. Muchos de ellos contienen fragmentos en forma de fragmentos de color marrón, negro y ocasionalmente rojo que a veces están encerrados dentro de las formas principales, pero que en otras ocasiones parecen derramarse fuera de las formas o moverse dentro de ellas de manera caótica.

RB Images, págs. 80–92, contienen hierro y semillas de oro que, según Shamdasani, hacen referencia a la liberación de “Ha” por parte de Jung “del grano de oro” (ver BB 7-149, nota 5).
"Ha", junto con "Ka", son figuras imaginarias que desempeñan un papel importante en las entradas posteriores (posteriores al Libro Rojo) de Los Libros Negros. Sus nombres se derivan de la religión del antiguo Egipto y representan respectivamente cuerpo y alma. Shamdasani indica que Jung contó el episodio de las “semillas doradas” tanto a Christiana Morgan como a Aniela Jaffe. Le dijo a este último que cuando estaba pintando su mandalas con “semillas de hierro magnético negro y semillas de oro mezcladas”, apareció un mago y una de las semillas de hierro quedó atrapada en el ojo del mago. Jung llegó a darse cuenta de que era él mismo el mago, el chamán, y la razón por la que la semilla cayó en el ojo del mago es que la semilla representa la "conciencia".

Jung le había dicho a Christina Morgan que el mago le explicaría el significado de los jeroglíficos que aparecen en Los Libros Negros (así como en RB Images, págs. 89, 90, 93, 94 y 95), si Jung quitaba la semilla de su ojo.

En Imagen RB, pág. 85, un pez compuesto de fragmentos de color dorado se cierne sobre la imagen principal. Algunas de las pinturas, comenzando con RB Image, p. 89, contiene

Machine Translated by Google



Runas vikingas, glifos de un antiguo alfabeto nórdico/alemán que se usaba antes de la latinización y cristianización de Europa y que se utilizó con fines mágicos y adivinatorios a partir de entonces. En ocasiones se pensaba que las runas tenían el poder de resucitar a los muertos.

Comenzando con RB Image, pág. 93 el tema "orgánico" parece dar paso a un motivo más geométrico, combinándose ambos enfoques en RB Images, p. 96 y pág. 97. Imagen RB, pág. 96 es una imagen "art déco", casi "eléctrica", que se resuelve en el plano horizontal en ramas y raíces de árboles. Esta serie de imágenes es bastante inhumana; de hecho, con pocas excepciones, la más notable es RB Images, p. 155 y pág. 169, hay pocos humanos reales en cualquiera de las pinturas del Libro Rojo de Jung . Sin embargo, las pinturas de la serie actual, a diferencia de muchas de las otras imágenes del Libro Rojo , tienen una cualidad fría, distante, alienada e incluso esquizoide que puede reflejar el extremo aislamiento e introspección de Jung durante este período y las dificultades que parece haber tenido para cerrar la brecha con un otro real.9

Machine Translated by Google

Capítulo 7

# La biblioteca, la cocina y el Manicomio

## El Libro Rojo: Liber Secundus

### “Capítulo XIV: Locura divina”, RB 292–93, RE 328–32

¿Un regreso a Cristo?

Habiendo luchado con el Dios de su propia creación y habiéndose sometido a una imaginación activa en la que desciende al infierno y participa en la “profanación” y la “necrofilia” (RB 290b, RE 321), Jung, en reacción a ( o compensación por) todo este horror, se imagina en un gran salón, la sala de lectura de una biblioteca, donde pide un ejemplar de La imitación de Cristo de Tomás de Kempis, un manual devocional del siglo XIV que rebosa la adoración de Dios, y que refleja la visión del mundo ascética/monástica que Jung había desdeñado anteriormente en sus diálogos con Amonio, el anacoreta. Jung explica: “Cuando el pensamiento conduce a lo impensable, es hora de volver a la vida simple” (RB 293b, RE 332).

Jung le dice al bibliotecario que ha solicitado La imitación de Cristo por razones “devocionales” y no académicas, comentando que si bien le da un gran valor a la ciencia, hay momentos en los que la ciencia lo deja enfermo y vacío, y se conmueve. por un libro como el de Tomás que está “escrito desde el alma” (RB 292b, RE 329). Mientras que anteriormente Jung había seguido su denuncia de la ciencia con el plan muy poco ortodoxo de sanar y dar nueva vida a un Dios oriental, Jung ahora deja la ciencia y sus propios impulsos tanáticos por una inmersión muy tradicional en la religión cristiana. De hecho, encontramos a Jung, que anteriormente había denunciado la piedad tradicional, defendiendo la religión, argumentando que quienes la dejan de lado lo hacen en su indiscriminada juventud y principalmente sobre la base dudosa de que su contenido “choca con las ciencias naturales o la filosofía” (RB 292b, RE 330). Jung añade: “Ciertamente puedes dejar el cristianismo, pero él no te abandona. Vuestra liberación es un engaño” (RB 293a, RE 331). En su respuesta al bibliotecario que sugiere que Nietzsche, Goethe y otros han proporcionado un sustituto contemporáneo de la oración, Jung dice que Nietzsche es demasiado agitado, provocativo y opositor. En contraste con el sentido de “superioridad” ofrecido por Nietzsche en Zaratustra, Jung sugiere que hay quienes requieren una “verdad depresiva”, una que lo haga a uno inferior, “más pequeño y más interior” (RB 293a, RE 330). El bibliotecario dice: “Realmente no tenía idea de que usted adopte una posición tan mediadora”, a lo que Jung responde: “Yo tampoco; mi posición no está del todo clara para mí” (RB 293a, RE 331).

DOI: 10.4324/9781003027027-7

Machine Translated by Google



Parece que aquí podemos estar presenciando otro lado de Jung, un lado que parece ir contra la corriente de mucho de lo que ha expuesto desde su encuentro con el Rojo en el segundo capítulo de Liber Secundus, y sugiere un regreso al defensa del cristianismo que Jung propuso en su coloquio con el Rojo sobre los judíos (RB 260a, RE 215). De hecho, la noción de "imitar a Cristo" parece contradecir la polémica anterior de Jung contra la imitación del héroe (RB 245a, RE 171 ss.). Consciente de esta contradicción, Jung da otro paso atrás y dice: "Si realmente imito a Cristo, no imito a nadie. No imito a nadie, sino que sigo mi propio camino, y tampoco me llamaré más cristiano" (RB 293b, RE 332).

## Sobre la imitación

La ambivalencia de Jung con respecto a la "imitación" se refleja claramente en sus discursos públicos y escritos durante el período del Libro Rojo. En "La estructura del inconsciente", publicado por primera vez en 1916 (CW 7, pp. 269-304), Jung escribe: "Los seres humanos tienen una facultad que, aunque es de la mayor utilidad para propósitos colectivos, es muy perniciosa para los humanos". individuación, y esa es la facultad de imitación"
(OC 7, § 463). Aquí Jung sostiene que la imitación en realidad crea una falsa sensación de diferencia, ya que los individuos "imitan alguna personalidad eminente, alguna característica o modo de comportamiento sorprendente, logrando así una distinción exterior del círculo en el que se mueven" (CW 7, § 463). ). Sin embargo, lo más frecuente es que estos "intentos engañosos de diferenciación se endurezcan hasta convertirse en una pose" y el imitador se vuelve "varios grados más estéril que antes" (CW 7, § 463). Jung sostiene que la "persona" es esencialmente un producto de este proceso imitativo, mediante el cual el imitador se pone una máscara y "finge individualidad". En el análisis se quita la máscara y el individuo llega a ver que lo que pensaba que era individual es fundamentalmente colectivo. Sin embargo, en un segundo manuscrito, "Adaptación, individuación y colectividad", escrito también en 1916 pero inédito en vida de Jung, sostiene que es precisamente a través de la imitación como se logra la individuación; esto se debe a que dicha imitación sirve para animar los valores del individuo (CW 18, § 1100). Jung escribe:

> A través de la imitación se reactivan los propios valores . Si se corta el camino hacia la imitación, se cortan de raíz. El resultado es una ansiedad impotente. Si [sin embargo] la imitación es una exigencia hecha por el analista, es decir, si es una exigencia en aras de la adaptación, esto conduce nuevamente a una destrucción de los valores del paciente, porque la imitación es un proceso automático que sigue sus propias leyes. y dura tanto y llega tan lejos como sea necesario.
>
> (OC 18, § 1100)

Shamdasani ha sugerido que la "imitación" que Jung tiene en mente en este ensayo es una imitación o conformidad con el analista o el proceso analítico, en el que la individuación es en sí misma el estándar que debe ser copiado.1 Quizás la imitación del analista sea como la "Imitación de Cristo", y podemos releer el dicho de Jung sobre Cristo en el Libro Rojo de la siguiente manera: "Si realmente imito a Cristo [léase: "mi analista" o "Jung"],

Machine Translated by Google



No imito a nadie. No emulo a nadie, sino que sigo mi propio camino,2 y tampoco me llamaré más cristiano [léase: junguiano, freudiano, etc.]" (RB 293b, RE 332).

Jung reconoce que "no logró unir a Cristo con los profetas de este tiempo... uno exige la sumisión, el otro la voluntad" (RB 293b, RE 332). Jung se pregunta cómo podría "pensar en esta contradicción sin cometer injusticia con ninguna de las dos". (RB 293b, RE 332). Sugiere que, si bien estas ideas no pueden unirse, se pueden vivir "una tras otra" y concluye que lo que no se puede resolver con el pensamiento se resuelve con la vida (RB 293b, RE 332).

## "Capítulo XV: Nox secunda", RB 293–98, RE 333–47

### El "método intuitivo"

Entramos ahora en uno de los capítulos más difíciles del Libro Rojo. Jung sale de la biblioteca y se encuentra en una gran cocina donde una mujer gorda, una cocinera, está atendiendo los fogones. Jung no tiene nada más en qué ocuparse, así que comienza a leer su copia de La Imitación de Cristo. El cocinero le pregunta a Jung si es miembro del clero. Ella le dice que su propia madre le había dejado una copia del libro de Thomas y discuten el gran mérito de esta obra. Los ojos de Jung se posan en un pasaje que implora que uno base sus intenciones en la misericordia de Dios en lugar de en la propia sabiduría. Jung piensa para sí mismo que esto se refiere al "método intuitivo" de Thomas. Una nota a pie de página de nuestro texto (RB 294, n. 170, RE 334, n. 170) nos informa que en el Libro Negro, Jung se refiere al "método intuitivo" del filósofo francés Henri Bergson. Bergson distinguió entre pensamiento conceptual e intuitivo, señalando que mientras el primero entiende la realidad científica como compuesta de eventos discretos y causalmente relacionados, el segundo sigue el flujo del tiempo y la duración, captando una realidad metafísica subyacente que es creativa e indeterminada.3 Bergson sostuvo que el pensamiento conceptual e intuitivo se puede combinar para unificar estas perspectivas divergentes. Estas ideas reflejan la distinción de Jung entre el "espíritu de la época" (científico), el "espíritu de las profundidades" más metafísico y el principio reconciliador de la imaginación creativa, que ciertamente es más intuitivo que racional. Jung asocia a Cristo con el "método intuitivo" y escribe: "Me gustaría imitar a Cristo" (RB 294a, RE 334).

### El animal"

De repente, Jung oye "silbidos y zumbidos", un sonido asociado con el profeta Ezequiel (RB 294a, RE 334). Ve "muchas figuras humanas parecidas a sombras" y escucha un "murmullo de voces" que dicen: "Oremos en el templo" (RB 294a, RE 334). Un hombre barbudo, que se identifica como Ezequiel y como "anabautista", le dice a Jung que él y los demás están "vagando a Jerusalén para orar en el Santísimo sepulcro" (RB 294b, RE 334). Jung desea unirse a ellos, pero Ezechiel le informa que no puede hacerlo porque tiene un cuerpo (vivo) y todos los vagabundos están muertos. Jung aprende que aunque estos muertos habían "muerto en verdadera creencia", "no tiene

Machine Translated by Google



paz” ya que “no habían llegado a un final adecuado con la vida” porque habían olvidado “algo importante que debería haber sido vivido” (RB 294b, RE 335). (Volveremos a encontrarnos con estos mismos “muertos” en los Escrutinios, en los “Siete Sermones”).
Ezechiel se acerca a Jung, implorándole que diga qué podría ser este “algo olvidado”, y Jung responde: “Déjalo ir, daimon, no viviste a tu animal” (RB 294b, RE 335). En una nota a pie de página del texto, Shamdasani señala que cuatro años más tarde, en 1918, en “Sobre el inconsciente” (CW 10, § 31), Jung argumentó que el elemento animal estaba suprimido en el cristianismo, y Jung más tarde sostuvo que Cristo había cometido el crimen. pecado de no vivir “el lado animal de sí mismo” (RB 294, n. 174, RE 335 n. 174, KE 457, n. 174). Sin embargo, si bien podríamos sentirnos justificados al interpretar esto en el sentido de que, en opinión de Jung, el cristianismo había suprimido instintos naturales como el sexo y la agresión, esta interpretación no hace plena justicia a la visión de Jung de "vivir como un animal" en El Libro Rojo.

Jung pronto proporciona una descripción de la animalidad que está en desacuerdo con la explicación habitual del “instinto desenfrenado”, o al menos la complementa. Jung escribe que los animales no “se rebelan contra los de su propia especie”, se “portan bien”, “mantienen las costumbres consagradas”, son “leales... a la tierra que los alberga” y “mantienen sus costumbres acostumbradas”. rutas” (RB 296a, RE 341). Además, no ocultan su abundancia, ni tratan de imponer su voluntad a los de su propia especie, ni se imaginan que son algo que no son (RB 296a, b, RE 341). Jung luego escribe: “Aquel que nunca vive con su animal debe tratar a su hermano como a un animal” (RB 296b, RE 342). Quien se humilla y “vive [su] animal” no sólo tratará bien a su hermano, sino que estará en condiciones de redimir a los “muertos errantes”, los mismos muertos que Jung había presenciado durante su intercambio con el profeta Ezequiel. El significado de Jung en todo esto no está del todo claro, pero parece sugerir que debido a que los animales son fieles a su naturaleza y no se involucran en mentiras y engaños, son en cierto modo “más civilizados” que el llamado “hombre civilizado”. "

## Jung en el manicomio

Inmediatamente después de informar a Ezechiel que no había logrado “vivir su animal”, Jung se encuentra siendo empujado entre una multitud hacia una camioneta de la policía. Allí abre su ejemplar de La imitación de Cristo en una página que dice que todos los hombres, incluidos los santos, están sujetos a la tentación. Jung interpreta esto en el sentido de sugerir que la tentación no sólo es inevitable sino necesaria para la vida, y cita la máxima de Cicerón de que cuando uno ya no tiene deseos “ha llegado el momento de la muerte” (RB 295a, RE 336). Jung cree que su conciencia de la importancia de la animalidad y el deseo “lo puso en conflicto con la sociedad” (RB 295a, RE 337), ya que ahora se encuentra flanqueado por policías que lo llevarán a un pabellón mental. Un profesor pequeño y gordo lo ve con el volumen de Thomas à Kempis y le dice que “hoy en día, la imitación de Cristo lleva al manicomio” (RB 295a, RE 337). El profesor sugiere que Jung sufre de paranoia religiosa y, al señalar que Jung tiene ingenio, afirma que está "excitado como un maníaco" (RB 295a, RE 337). (Curiosamente, y a la luz del informe posterior de Jung de que le preocupaba que pudiera estar “haciendo

Machine Translated by Google



esquizofrenia", Los Libros Negros han diagnosticado a Jung con una "forma paranoide de demencia precoz" (BB 4-209), un término más antiguo aproximadamente equivalente a esquizofrenia). A continuación se realiza un examen del estado mental, durante el cual Jung reconoce no sólo que ha oído voces pero "las convocó" (RB 295a, RE 337).
El profesor señala que Jung sufre alucinaciones. Cuando Jung protesta diciendo que no es anormal, explicando que hace uso del "método intuitivo", el profesor comenta: "El tipo también usa neologismos" (RB 295a, RE 337).
Si bien el profesor sugiere que el diagnóstico de Jung es claro, Jung insiste en que se encuentra perfectamente bien, lo que lleva al profesor a concluir que Jung carece de conocimiento de su enfermedad y tiene un mal pronóstico.

Jung había relatado anteriormente que el "método intuitivo" es el método utilizado por Thomas à Kempis en La imitación de Cristo (294a). En un pasaje de Los Libros Negros, no reproducido en El Libro Rojo, Jung elogia el "método intuitivo" de su contemporáneo, el filósofo francés Henri Bergson (BB 4-206). Shamdasani señala que Jung había leído Creative Evolution de Bergson y en Londres el 24 de julio de 1914 dio una charla en la que comparó el método de Bergson con su propio "método constructivo" (BB 4-206, n. 10). Jung, como explica Shamdasani, opinaba que el "método reductivo" freudiano, que rastrea los fenómenos psicológicos hasta sus causas, era incompleto y que debía ser complementado (si no reemplazado) por un "método constructivo", que comprendiera los fenómenos psicológicos. fenomenológicamente a través de la propia experiencia del individuo (BB 1, Intro 36 citando CW 3, par. 398). La analogía de Jung con el "significado" (a diferencia de la historia causal) de una catedral gótica, que tuvimos ocasión de revisar anteriormente, es útil para comprender la visión de Jung (CW 3, par 396). Podríamos considerar el "método intuitivo" como un puente hacia la "imaginación activa" de Jung, y como el mismo método que utilizó para crear El Libro Rojo.

La sala del hospital hace un inventario de la ropa de Jung, lo envían a bañarse y luego a acostarse en una gran habitación para enfermos, donde a su derecha ve a un paciente con la mirada paralizada y a su izquierda a una persona cuyo cerebro se está encogiendo. Jung reflexiona: "El problema de la locura es profundo" (RB 295a, RE 338). Sugiere que existe una "locura divina", que es "una forma superior de la irracionalidad de la vida que fluye a través de nosotros", pero que "no puede integrarse en la sociedad actual" (RB 295a, RE 338).
Justo antes de que las cosas se oscurezcan, Jung pregunta: "¿Qué pasaría si la forma de la sociedad estuviera integrada en la locura?" Aquí Jung insinúa algo del rumbo que seguirá su trabajo futuro: el camino de transformar al individuo y la sociedad a través de una reintegración de los mitos y arquetipos que Occidente había relegado hacía mucho tiempo al basurero de la irracionalidad y la locura.

## Cayendo al abismo

Jung habla de su movimiento hacia "el espacio de mi sentimiento que antes [él] desconocía" (RB 295b, RE 338). Asocia este movimiento con la confianza en la misericordia divina defendida en La Imitación de Cristo, y lo describe como un estado en el que uno se entrega al prójimo con la poderosa esperanza

Machine Translated by Google



que todo saldrá bien. Por otra parte, su estado de ánimo es tal que todo parece accidental, y todo lo que antes consideraba lícito y verdadero ahora lo ve como error. Ha “caído en lo ilimitado, en el abismo, en la inanidad del caos eterno” (RB 295b, RE 339). Si bien habla de un “lugar tranquilo en [el] alma” donde todo es “simple y claro”, lo ve nada más que una “corteza pulida sobre el misterio del caos” (RB 295b, RE 340).

## Espíritus de los muertos

A continuación, Jung se embarca en un largo discurso sobre el “caos” y los “muertos”. El caos, se nos dice, es una “multiplicidad interminable” de muertos, y con esto Jung se refiere no sólo a los seres humanos fallecidos, sino también a todas las “imágenes” descartadas del pasado de uno y a toda la “procesión fantasmal” de la historia humana (RB 296a, RE 340). Jung les dice a sus lectores que los (humanos) "muertos... miran con avidez a través de las cuencas vacías de sus ojos" (RB 296a, RE 340), como si algo que no vivieron plenamente en el pasado pudiera ser vivido y redimido por los vivos. En el presente. Estos muertos toman la forma de espíritus malignos que claman por la atención. Un espíritu muerto “os asedia en las noches de insomnio… se apodera de vosotros en la enfermedad… [o] cruza vuestras intenciones” (RB 296a, RE 341). Jung nos recuerda que estos muertos “olvidaron sólo una cosa: no vivieron su animal” (RB 296a, RE 341).

Jung tendrá mucho más que decir sobre (y a) los muertos más adelante en Escrutinios, particularmente en los “Siete Sermones” de Filemón, pero aquí debemos señalar que el interés de Jung por los muertos oscilaba en el límite entre una comprensión literal y metafórica de las sombras. y espíritus.

Como estudiante universitario, Jung atacó el materialismo de su época y expresó interés por el espiritismo. En sus conferencias en la Sociedad Zofinga, Jung se basó en Los pasajes especulativos de Kant sobre el problema de los espíritus, para defender la posibilidad de su existencia (CW A, § 78).4 Jung adoptó una forma de vitalismo en la que sostenía que un “alma” inmaterial, una “inteligencia independiente del espacio y tiempo”, sobrevive a la muerte corporal. De hecho, en ese momento Jung sintió que había pruebas empíricas de la existencia del alma en placas fotográficas que pretendían revelar su "materialización". Jung escribió: “el hombre vive en el límite entre dos mundos. Sale de la oscuridad del ser metafísico, se dispara como un meteoro llameante a través del mundo fenoménico y luego lo abandona nuevamente para proseguir su curso hacia el infinito” (CW A, § 142). En 1899, sin embargo, Jung había dado un giro radical e informó que nunca había tuvo una experiencia de Dios (CW A, § xiv, n. 3). Atribuyó experiencias religiosas a procesos inconscientes y defendió una relación entre el impulso sexual y la religión.5 Sin embargo, aunque propuso una explicación causal de las experiencias mediúmnicas en su tesis médica, Jung dejó abierta la posibilidad de que también estuvieran involucrados fenómenos paranormales. De hecho, durante sus años en Burgholzi, e incluso después, Jung parecía estar preocupado por los fenómenos poltergeist y, como queda claro en El Libro Rojo, experimentó cómo los muertos lo presionaban y le exigían.

Jung mantuvo cierta ambivalencia sobre lo paranormal a lo largo de su carrera; a veces ofreciendo explicaciones científicas directas de lo que otros

Machine Translated by Google



podría considerar fenómenos sobrenaturales (por ejemplo, comparar a los médiums con los histéricos), y en ocasiones (tanto al comienzo como al final de su carrera) dar importancia a fenómenos y principios (por ejemplo, la sincronicidad) que se dice que operan más allá de las fronteras de el continuo espacio-tiempo y que fueron en gran medida rechazados o ignorados por la ciencia normativa. Si bien expresó con mayor frecuencia la opinión de que la prueba de un reino no espacial y no temporal era imposible y mantuvo su enfoque en la fenomenología de la experiencia espiritual y "parapsicológica" , dejó abierta la posibilidad de eventos y procesos que trascienden nuestra conciencia. visión moderna e “ilustrada” del mundo.
En un escrito de 1934, Jung consideró la “posibilidad hipotética de que la psique toque una forma de existencia sin espacio ni tiempo” (CW 8, § 814), y agregó:

> La naturaleza de la psique alcanza oscuridades mucho más allá del alcance de nuestra comprensión. Contiene tantos enigmas como el universo con sus sistemas galácticos, ante cuyas majestuosas configuraciones sólo una mente carente de imaginación puede no admitir su propia insuficiencia.
>
> (CW 8, § 815)

## La creatividad como destrucción

Volviendo a nuestro texto, Jung escribe que una vez que uno ha sido afligido por los muertos, debe retirarse a la soledad y “dedicar la noche a lograr [su] salvación” (RB 296b, RE 342). Si bien esta puede ser una tarea ardua, no debemos dejarnos disuadir, ya que es una “rama de vida del árbol de la divinidad” (RB 296b, RE 342).
Se trata de una conexión con “lo que fue creado y luego subyugado y perdido” (RB 296b, RE 342). Uno tiene cierta responsabilidad en devolver la libertad a los muertos. Hay algo de mal adherido a lo nuevo, pues “prepara la destrucción” (RB 296b, RE 342) de lo que ya está presente. Aquí vemos la ambivalencia de Jung, no sólo respecto del mundo moderno (y su falta de conexión con el pasado), sino también respecto del proceso creativo. Si bien, como hemos visto, Jung sostenía que la imaginación creativa es la fuerza que reconcilia los opuestos y, por tanto, conduce a la individuación, aquí dice que los individuos creativos, debido a que destruyen el pasado, sufren una “lepra del alma” (RB 296b, RE 343), enfermedad que los expulsa de la sociedad.

La noción (aunque ambivalente) de Jung de que lo nuevo es dañino y malo porque “prepara la destrucción” del presente anticipa las opiniones de Whitehead de Alfred North en Process and Reality (1927-29).6 Una comparación con la filosofía de Whitehead puede proporcionarnos alguna idea del pensamiento de Jung. Whitehead sostuvo que si bien la “novedad” es el mayor anhelo del mundo, también es la fuente fundamental del mal, ya que implica una ruptura con el pasado, una pérdida de lo seguro, lo amado y lo familiar. “El mal supremo en el mundo temporal”, escribió Whitehead, “yace en el hecho de que el pasado se desvanece, que el tiempo es un 'perecer perpetuo'”. 7 Whitehead, que, como Jung, era un platónico enamorado del principio de coincidencia oppositorum, sostenía que el mal es un subproducto necesario del progreso del mundo y se encuentra en el corazón de lo que sabemos que es el Bien.

Machine Translated by Google



Jung no quiere que “alabemos [la] lepra” de lo creativo, ya que sólo Cristo podría violar las leyes de la sociedad en nombre de algo superior; intentar hacerlo nosotros mismos sería una mera imitación. Nuestra única transgresión debería ser no imitar a Cristo en su transgresión de la ley. Es mejor que seamos como un animal que “se porta bien en su rebaño y no está dispuesto a infringir sus leyes” (RB 296b,
RE 343). Aquí volvemos a ver la inusual visión de Jung sobre la animalidad, que él entiende que implica una conexión con el pasado, el rebaño y, en última instancia, la ley biológicamente determinada. Es notable que El Libro Rojo, que durante muchas páginas parece proclamar una transvaloración nietzscheana de los valores, y que en otros puntos nos pide que imitemos a Cristo convirtiéndose únicamente en nosotros mismos, llegue, al menos en este punto del texto, a lo que equivale a una reverencia muy conservadora por el pasado y un compromiso con la ley biológica natural. Ésta es una ambivalencia (o tal vez una coin-cidentia oppositorum) que también informa gran parte del pensamiento posterior de Jung.8

## Redimir a los muertos

Una forma de entender el discurso de Jung sobre los muertos y nuestra responsabilidad por su redención es verlo en términos de su posterior llamado a la humanidad contemporánea a redescubrir dentro de su propia psique la presencia y el valor del pasado colectivo.
Esta interpretación se ve reforzada por la proclamación de Jung al final de este capítulo de que a pesar de nuestra negativa contemporánea a aceptar la posibilidad de la inmortalidad, los muertos "producen efectos" en "el mundo interior" (RB 298a, RE 347).

El llamado de Jung a redimir a los muertos llega incluso a pedirnos que hagamos “penitencia” por “aquellos que fueron víctimas de la muerte por causa del cristianismo” (RB 297a, RE 343). Aquí Jung puede estar aludiendo a los mitos y al politeísmo del mundo pagano, o tal vez a la barbarie que fue reprimida en la Europa central cuando, según Jung, el cristianismo fue injertado prematuramente en ella (CW 10, §§ 16-17).

Jung nos dice que debemos aceptar a los muertos porque “lo nuevo se construirá sobre lo viejo” y porque “una nueva salvación es siempre una restauración de lo previamente perdido”. (RB 297a, RE 345). Un ejemplo de esto último es la “restauración” del sacrificio humano y la ingesta (simbólica) del cuerpo sacrificado por parte de Cristo. Sin embargo, aquí Jung señala que esta restauración ocurrió bajo “la ley del amor”, y si uno no acepta lo que ha llegado a ser, destruirá esta ley y quedará sujeto a “actos violentos, asesinatos”, etc. Vemos la ambivalencia de Jung respecto de lo que fue versus lo que se ha convertido: y ahora nos dice que debemos reverenciar este último (RB 297a, RE 345). Al igual que Whitehead, Jung parece defender una dialéctica entre lo viejo y lo nuevo, si por “nuevo” se puede incluir la revelación del cristianismo, que según Jung implica “restaurar lo que ha existido desde la antigüedad bajo el gobierno del amor”.
(Gesetze der Liebe) (RB 297, RE 346).

Jung cierra este capítulo con otro llamado a buscar la expiación y trabajar por la redención de los muertos. Debemos hacer esto a pesar de que va en contra de nuestra costumbre hacer ese “trabajo oculto que no sirve visiblemente al hombre” (RB 297b, RE 346). Debemos “acostumbrarnos a estar a solas con los muertos”, lo que, como hemos visto, por su propia naturaleza implica “aceptar el caos”.

Machine Translated by Google



## Cuidando a los difuntos

Puede resultar útil considerar brevemente las ideas de Jung en este capítulo en relación con su comentario posterior (1935, rev. 1953) sobre El libro tibetano de los muertos, un libro que contiene "hechizos" diseñados para proporcionar a los muertos conocimientos místicos. , dales control sobre el entorno del inframundo, protégelos de las fuerzas del mal y ofréceles una guía a través del inframundo. Jung se centra en la filosofía mística del libro, que sostiene que en el momento de la muerte, el difunto tiene la oportunidad de alcanzar la percepción aparentemente paradójica de que todo es a la vez creación de los dioses y una proyección de su propia conciencia (CW 11, artículo 834); en resumen, que el alma o conciencia es la Divinidad misma (CW 11, § 838). Jung interpreta esto en términos de su teoría de los arquetipos del inconsciente colectivo. Más pertinente en el contexto actual, Jung interpreta los “hechizos” del Libro tibetano de los muertos en términos de “la necesidad psicológica de los vivos de hacer algo por los difuntos” (CW 11, § 855), una necesidad que se expresa en la misa católica, y podríamos agregar, en las ceremonias de Kadish y Yizkor en el judaísmo. Las opiniones de Jung sobre los muertos en El Libro Rojo concuerdan bien con esta “necesidad psicológica”, una necesidad que tal vez no requiera más explicación que el hecho de que estamos agradecidos a quienes vivieron y murieron antes que nosotros.

## Mándalas

El capítulo XV contiene dos mandalas de página completa que, aunque no están directamente relacionados con el texto, simbolizan la unión de los opuestos (por ejemplo, entre vida y muerte, pasado y futuro, locura y razón, significado y caos, creación y destrucción, humanidad y animalidad) con el que Jung está luchando en este capítulo y a lo largo de El Libro Rojo. Imagen RB, pág. 105 es una de las pinturas más bellas y armoniosas de El Libro Rojo, además de ser una de las más familiares. Esta imagen fue reproducida por Jung en su ensayo de 1930 “Comentario sobre el secreto de la flor dorada” y atribuida a un paciente masculino en tratamiento. Jung tenía una tendencia a tomar su propio material de sueños y fantasías e informar sobre ellos como si derivaran de uno de sus analizandos. La imagen fue reproducida nuevamente en 1952 en su ensayo “Sobre el simbolismo del mandala”, como una fotografía de un hombre de mediana edad. Se puede argumentar que al atribuir este mandala a un paciente, como una producción presumiblemente espontánea y no tutorizada, Jung mostró una voluntad de distorsionar los hechos de una manera que pone en duda la base probatoria de la teoría del inconscie

La pintura en sí es simétrica, armoniosa y más agradable que muchas de las imágenes del capítulo anterior. Jung lo describió como si contuviera dos figuras de ánima en el eje horizontal, un símbolo del Senex (Viejo Sabio) en la parte superior y una figura ctónica/luciferina en la parte inferior.9 Shamdasani sugiere que la figura superior es Filemón y la figura inferior es "Ka" y señala que en "Sobre el simbolismo del mandala", Jung describió la figura superior como un anciano contemplativo y la figura inferior como Loki o Hefesto. Jung indicó que hay figuras femeninas claras y oscuras a la derecha y a la izquierda y que juntas las figuras representan

Machine Translated by Google



"cuatro aspectos de la personalidad, o cuatro figuras arquetípicas" que pertenecen "a la periferia del yo" (BB 7-176, n. 74 citando CW 9, I, par. 682).

Imagen RB, pág. 107 es otro hermoso mandala, que sigue la frase "Acepté el caos y, a la noche siguiente, mi alma se acercó a mí" (RB 298a, RE 347). Luego, tras la imagen, "Mi alma me habló en un susurro, urgente y alarmante: 'Palabras, palabras, no hagáis demasiadas palabras'" (RB 298a, RE 102, 347). Jung luego sigue la insistencia de su alma de que acepte la locura. En este dibujo, los fragmentos que se encuentran dispersos en RB Images, págs. 80–89, parecen estar en un orden armonioso. Los mandalas (que significan "círculos" en sánscrito) se utilizan tanto en las tradiciones hindú como budista como un medio para enfocar la meditación, establecer un espacio sagrado, inducir trance y, en última instancia, llevar al adepto a un sentido de unidad con el Absoluto unitario que se encuentra en el centro. origen del cosmos. Jung los vio como una expresión del Yo inconsciente y como un vehículo para lograr la individuación y la unidad de la personalidad.

## "Capítulo XVI: Nox tertia", RB 298–301, RE 347–61

### Aceptar la locura

El alma de Jung le habla, instándolo a guardar silencio y escuchar, y a reconocer que sus cimientos están todos en la locura. El alma de Jung le dice que si desea estar verdaderamente abierto a todo, debe aceptar también la locura (RB 298a, RE 348). La locura no debe ser temida ni despreciada; más bien tiene una luz que se debe permitir que brille, y Jung "debería darle vida". El alma de Jung continúa disertando sobre la locura, proclamando, como vimos antes, que la locura está asociada tanto con la filosofía como con la vida cotidiana (RB 298a, RE 348), que es fundamentalmente loca e ilógica. La vida es un misterio desconocido sin reglas, y lo que llamamos conocimiento es un esfuerzo por "imponer algo comprensible" (RB 298a, RE 348) a lo que no tiene un significado fijo.

### Constructivismo: "Creamos la verdad viviéndola"

Jung se encuentra nuevamente en el manicomio hablando con el profesor que la noche anterior le había diagnosticado "paranoia religiosa" (RB 295a, RE 337). El profesor le dice a Jung que su discurso es incoherente y Jung reconoce que está "completamente perdido", confundido y "se ha vuelto loco" (RB 298b, RE 349). Jung pronto se encuentra conversando con un compañero paciente al que se refiere, quizás irónicamente, como "el tonto". El tonto informa a Jung que él es "Nietzsche, sólo rebautizado", y también "Cristo Salvador" (RB 298b, RE 349), y se queja de que el profesor es el diablo que le ha impedido casarse con la madre de Dios y salvar a la humanidad. mundo. Shamdasani señala (RB, p. 298, n. 192) que Jung había encontrado delirios similares a este durante sus días en el personal médico del Burgholzi. Cuando Jung le dice al paciente que lo que ha dicho es "pura mitología", el tonto lo llama loco e ignorante. La evaluación de Jung implica un doble sentido, por un lado

Machine Translated by Google



transmitiendo un escepticismo total con respecto a las afirmaciones míticas del tonto y, por otro lado, transmitiendo una fascinación por la experiencia mitológica del tonto. De hecho, las afirmaciones del tonto (que es Nietzsche recién rebautizado, que tiene una conexión especial con la madre de Dios y que está destinado a ser el salvador de la humanidad) son muy paralelas al mito que Jung construye para sí mismo en El libro rojo. Libro. De hecho, Jung sugiere aquí nuevamente que él mismo es el "crucificado" (RB 299a, RE 350).
Pero Jung, en este punto como en otros de El Libro Rojo, se encuentra en un estado de ánimo bastante existencial y constructivista, y no está del todo preparado para recorrer el camino de encontrar significados colectivos en arquetipos y mitos universales. Mientras tiene la visión de un árbol que surge del mar, con su copa en el cielo y sus raíces en el infierno, este árbol filosófico (que, como hemos visto, representa la visión de Jung de que el individuo tiene sus raíces tanto en el bien como en el mal) le ofrece sin consuelo. Jung reflexiona que no existe ninguna fórmula, ningún "camino pavimentado" hacia la salvación; los únicos caminos son los que nosotros mismos construimos. "Nuestra vida es la verdad que buscamos… Creamos la verdad viviéndola" (RB 299a, RE 351). Una salida a la "noche del alma" es buscar consuelo en un libro como La Imitación de Cristo, otra es afrontar el abismo con la comprensión de que no hay otro significado que el que uno crea y afirma para sí mismo. En última instancia, Jung no encontrará satisfactoria ninguna de estas rutas.

"…la palabra es imagen de Dios"

Jung ahora plantea una nueva pregunta sobre el lenguaje, preguntando si las descripciones que proporciona de sus visiones infernales son simplemente una "red de palabras", y pregunta sobre la naturaleza de las palabras en general. Jung concluye que las palabras tienen significados que "sacan el inframundo" (RB 299b, RE 352). Las palabras son a la vez mezquinas y poderosas, grandes y pequeñas, vacías y llenas, y por eso, dice, "la palabra es imagen de Dios" (RB 299b, RE 352). Ya hemos visto cómo Jung había descrito a Dios como el "vacío eterno y la plenitud eterna" y el "significado en el absurdo" (RB 284b, b, RE 300). Ahora nos dice que el lenguaje (que, según las Escrituras, es el instrumento de Dios para crear el mundo) es el vehículo mismo de esta coincidentia oppositorum. Jung, que anteriormente en el Liber Secundus había descrito cómo las palabras eran una especie de "muralla" contra el flujo (RB 270a, RE 251), ahora asocia las palabras con el mar, el caos y lo arbitrario, al mismo tiempo que escribe que este mar del caos "es nuestro camino, nuestra verdad y nuestra vida" (RB 299b, RE 353). El significado de Jung aquí es difícil de comprender y puede que no sea plenamente expresable en términos discursivos y racionales. Sin embargo, lo que parece estar diciendo es que tanto la vida como el lenguaje se presentan vacíos y plenos, significativos y absurdos, y que cualquier confrontación honesta con nuestra experiencia y discurso debe abrazar esta dualidad si queremos evitar lo falso y lo incompleto. . Hay momentos en la vida de cada persona en los que la experiencia no tiene sentido y las palabras están vacías; debemos aceptar, abrazar y (como veremos momentáneamente) amar esos momentos si queremos descubrir nuestra alma y encontrar a nuestro Dios. De hecho, como Jung está a punto de sugerir, el descubrimiento de la propia alma es al mismo tiempo el descubrimiento de Dios.

Machine Translated by Google



## Dios nace a través de la aceptación radical

Jung vuelve ahora a un tema que había introducido con su visión del renacimiento del dios Izdubar, y que más tarde desarrollará en obras como Respuesta a Job: Dios anhela encarnarse en el hombre y ser completado por él. De hecho, el Dios de la era actual "sólo puede nacer a través del espíritu de los hombres como el vientre concebido del Dios" (RB 299b, RE 353). Sin embargo, este "nacimiento de Dios" sólo puede ocurrir si el hombre acepta lo más bajo dentro de sí (es decir, lo sin sentido, lo falso y lo malo), "bajo la ley del amor según la cual nada es expulsado" (RB 299b, RE 353 ). Jung está defendiendo aquí un camino de aceptación radical pura , cuando afirma que aquel que acepta lo más bajo dentro de sí mismo por egoísmo o avaricia, por cualquier cosa que no sea amor, está condenado, pero uno también debe esforzarse por aceptar esta condenación como, bajo el ley del amor: "Ninguna parte de la condenación queda fuera" (RB 300a, RE 354).

Jung opina que al asumir sobre nosotros mismos y mostrar misericordia a los locos, los viles, los caóticos, los enfermos y los despreciables dentro de nosotros, Dios se cura y encuentra la plenitud. Así como Cristo sufrió por la salvación de la humanidad, cada individuo debe sufrir por amor de Dios (RB 300a, RE 255). El sufrimiento de uno debe ser total. Así como hay que amar lo despreciable que hay en uno mismo, también hay que "odiar lo que se ama en sí mismo" (RB 300b, RE 356). Al aceptar lo más bajo dentro de uno mismo, uno hace descender una "semilla en la tierra del infierno" invisiblemente pequeña (RB 300b, RE 359), de la cual crece la vida, uniendo así el Arriba con el Abajo. Quien "lucha por lo más alto encuentra lo más profundo" (RB 300b, RE 359), y Jung sugiere que lo más elevado sólo se logra cuando uno planta su semilla en el infierno, ya que de esta semilla surge "el árbol de la vida". surgirá (RB 301a, RE 359). Puede que esto no sea una "redención por el pecado" sabateana, pero es una visión en la que uno sólo encuentra redención a través de la aceptación del caos y el mal dentro de uno mismo y del mundo.

## La sombra

En sus escritos posteriores, Jung describió la "sombra" como el arquetipo que encarna aquellos aspectos del yo que el ego rechaza como malvados, dañinos o reprensibles. Según Jung, el ego actúa como si la "persona", que se compone de los aspectos "aceptables" de la propia personalidad, aquellos aspectos que uno presenta al mundo (CW 9i, § 43), fuera coextensivo con el yo, y como resultado, la propia sombra puede surgir sin previo aviso y causar estragos en uno mismo y en los demás. Jung sostuvo que la propia sombra se proyecta frecuentemente sobre los demás (CW 9ii, § 16), y desarrolló la opinión de que el tratamiento psicoterapéutico siempre implica el descubrimiento por parte del paciente de su sombra (CW 10, § 440), que tiene efectos positivos ("sombra brillante" ) así como aspectos negativos. Para Jung, el proceso de individuación implica la aceptación e incorporación de la propia sombra a la personalidad y la forja de un yo que es mucho más amplio y profundo que el ego o la persona.

Jung no describe específicamente la "sombra" como un arquetipo o imagen primordial en El Libro Rojo. Sin embargo, la lucha de Jung con su propia sombra como

Machine Translated by Google



así como las ideas detrás del concepto de sombra son evidentes en todo el Liber Novus. Como hemos visto, escribe que somos "totalmente incapaces de vivir sin el mal" (RB 287b, RE 311), que debemos someternos y "amar" lo que nos horroriza dentro de nosotros mismos (RB 235b, RE 139), y que debemos comprender nuestra propia oscuridad (RB 272b, RB 259). El encuentro con nuestros impulsos oscuros, agresivos y tanáticos proporciona no sólo una conciencia más amplia de nuestras propias posibilidades, sino también una base importante para la empatía con los demás.

En El Libro Rojo, Jung sugiere que una confrontación con nuestro lado oscuro es necesaria para la transformación psicológica: "Necesitarás el mal para disolver tu formación y liberarte del poder de lo que ha sido, en la misma medida que esta imagen encadena vuestras fuerzas" (RB 287b, RE 311). La idea aquí es que una incursión desde nuestro yo sombra puede romper las estructuras limitantes de nuestra persona o ego y abrirnos a la creatividad y el cambio.

Sólo aceptando el mal dentro de nosotros podemos evitar que nos dañe y controle. Jung escribe:

> Por lo tanto, probablemente tengamos que aceptar nuestro mal sin amor ni odio, reconociendo que existe y debe tener su parte en la vida. Al hacerlo, le privamos del poder que tiene para abrumarnos.
>
> (RB 288a, RE 312)

No deberíamos trabajar para suprimir o eliminar los aspectos más oscuros de nosotros mismos. Esto se debe a que "cuanto más la mitad de [nuestro] ser se esfuerza hacia el bien, más la otra mitad viaja al infierno" (RB 314b, RE 405). Jung añade: "Como sabemos que demasiado hacia el bien significa lo mismo que demasiado hacia el mal, mantenemos ambos juntos" (RB 315a, RE 406). Jung está desarrollando aquí la noción de que la psique compensa inconscientemente una dieta unilateral de ideas, sentimientos y acciones.

Los comentarios de Jung sobre el lado oscuro del yo también se aplican a la "personalidad" de Dios que, como hemos visto, Jung llegó a creer que era un arquetipo equivalente al yo:

> el Dios que experimenté es más que amor; también es odio, es más que belleza, también es abominación, es más que sabiduría, también es falta de sentido, es más que poder, también es impotencia.
>
> (RB 339a, RE 482)

De hecho, la plenitud de Dios y el hecho de que lo divino es el modelo de la personalidad humana requieren la existencia de la sombra divina (RB, p. 243b, RE 166).

Como hemos visto, Dios "sufre cuando el hombre no acepta sus tinieblas" (RB 287a, RE 310). Por eso "los hombres tienen un Dios sufriente" (RB 287a, RE 310). Presumiblemente, el sufrimiento de Dios terminaría una vez que la humanidad aceptara el mal dentro de sí misma. Ésta es una de las razones por las que Jung dice: "Como quería dar a luz a mi Dios, también quería el mal" (RB 289a, RE 316). Dios sufre (o permanece sin nacer)

Machine Translated by Google



debido a la incapacidad del individuo para aceptar su propia oscuridad. Se podría traducir esto en términos psicológicos de la siguiente manera: la incapacidad del ego para integrar la sombra da como resultado un sufrimiento más profundo del individuo y una incapacidad para actualizar el Ser. Mientras que en Tipos psicológicos Jung parece sugerir una equivalencia entre la sombra del individuo y el inconsciente (CW 6, § 268), la visión más considerada de Jung era que es posible, incluso imperativo, que un individuo alcance la conciencia de su yo sombra. .

Gran parte del Libro Rojo es tan propedéutico de las ideas posteriores de Jung sobre la integración de la sombra que uno casi puede impacientarse con la repetición. Debemos apreciar, sin embargo, que El Libro Rojo no es un tratado teórico terminado, sino que más bien registra la lucha de Jung con ciertas experiencias, intuiciones e ideas clave a las que regresa desde una variedad de ángulos para comprenderlas y trabajarlas más plenamente. para el mismo. Quizás esta sea una de las razones por las que dudaba tanto acerca de la publicación del Libro Rojo .

## El otro

Jung hace un comentario interesante sobre el "otro" en el contexto de sus reflexiones sobre la "aceptación radical". No se debe tratar al otro como a un enemigo de uno mismo, sino comprender que “el otro está también en ti” (RB 301a, RE 357). En un artículo que data originalmente del período del Libro Rojo , Jung escribe:

> Descubrimos que el “otro” en nosotros es en verdad “otro”, un hombre real, que realmente piensa, hace, siente y desea todas las cosas que son despreciables y odiosas.
> (OC 7, § 43)

Del Libro Rojo aprendemos que quien reconoce que el otro también está dentro de sí mismo “ya no pelea ni discute, sino que mira dentro de sí mismo y guarda silencio”. (RB 301a, RE 358). Como quien acepta lo más bajo en sí mismo, quien acepta lo otro en su interior “ve el árbol de la vida cuyas raíces llegan hasta el Infierno y cuya cima toca el Cielo” (RB 301a, RE 359). Un individuo así se libera “de la antigua maldición del conocimiento del bien y del mal” y, por lo tanto, deja de proyectar su mal en los demás, ya que ya no busca negar el mal dentro de sí mismo. Jung explica que alguien que niega el mal dentro de sí mismo o lo proyecta en los demás ya no puede proporcionar “alimento oscuro [a] las profundidades”, y esto hace que su árbol de la vida se vuelva “enfermo y seco” (RB 301b, RE 360). el mismo destino que, según una antigua leyenda, le sobrevino al árbol en el Edén después de que Adán comiera de su fruto (CW B, § 375; cf. CW 5, § 368). Debido a que el conocimiento del bien y del mal nos impulsa a rechazar los aspectos oscuros de nuestra naturaleza, ese conocimiento es una maldición.

Jung vuelve a la cuestión del otro en Liber Secundus, capítulo XVII.

## En duda

Jung concluye este capítulo con algunos comentarios sobre la “duda”, que según él caracteriza tanto a “los más fuertes como a los débiles” (RB 301b, RE 361). El fuerte

Machine Translated by Google



apoderarse y poseer su duda, mientras que los débiles son poseídos por ella. Sólo se puede afirmar y poseer su duda si "soporta un caos total" (RB 301b, RE 361). Jung reconoce que no puede hablar con certeza: “Mi la palabra no es luz ni oscuridad, ya que es la palabra de alguien que está creciendo” (RB 301b, RE 361).

La importancia de todo este capítulo (de hecho, de gran parte del Libro Rojo) puede entenderse en términos de los esfuerzos bastante posmodernos de Jung por recuperar el valor de términos hasta ahora degradados de una serie de polaridades: locura/cordura, mal/bien, caos/orden, duda/certeza, vacío/lleno, etc. Este es un proyecto que fue iniciado por Nietzsche y alcanzó mayor expresión en filósofos europeos posteriores. como Jacques Derrida. El papel de Jung en el desarrollo de esta sensibilidad posmoderna ha sido a menudo ignorado, y El Libro Rojo da testimonio de hasta qué punto anticipó ideas filosóficas que se convertirían en au courant medio siglo después.10

## Imágenes de destrucción y renacimiento

A medida que profundizamos en el Liber Secundus encontramos que las pinturas, que se completaron años después del texto, comienzan a tener poca conexión aparente con la narrativa de Jung. De hecho, en el próximo capítulo veremos que las imágenes crean una narrativa propia, que sirve como contrapunto al texto del Libro Rojo .

Imagen RB, pág. 109 representa al “hombre de materia”, quien, junto con una serpiente que lo acompaña, es destruido por un rayo dorado cuando asciende al mundo de los espíritus. El pie de foto de Jung para esta imagen afirma que el rayo dorado se origina en el “espíritu del corazón” y que el hombre material cae y se desintegra de alegría (RB 298, n. 193, RE 350, n. 193). La serpiente maligna tampoco puede permanecer en el mundo de los espíritus. Aquí podríamos especular, basándonos en la anotación de Jung en el Libro Negro (RB 299, n. 201, RE 353-54, n. 201), que el hombre material es el propio Jung, quien, habiéndose casado con una gran riqueza y disfrutando del éxito material de su profesión, se complace en la desintegración de esta persona cuando pasa de la ciencia y la búsqueda del prestigio a la búsqueda del “conocimiento del corazón”.

La crítica mortal del propio Jung a su ego/persona mundana se convierte en un tema importante en Escrutinios (RB 334 y siguientes, RE 461 y siguientes).

El título de RB Image, p. 111 dice: “La serpiente cayó muerta a la tierra. Y ese fue el cordón umbilical de un nuevo nacimiento” (RB 209, n. 201, RE 353, n. 301, 457 n. 201). Esta es la misma serpiente malvada representada en RB Image, p. 109. También él muere por el rayo dorado. Para Jung, la serpiente es una imagen iridiscente , un signo del mal y el heraldo de un nuevo nacimiento, y de hecho, un nuevo nacimiento se representa en RB Image, p. 113. La leyenda de Jung describe esta imagen como "Phanes", el "niño divino". Fanes es la deidad primitiva en la cosmogonía órfica que se dice que surgió del "huevo del mundo" y es considerado el primer gobernante del cosmos. En Transformaciones y símbolos de la libido, Jung describe a Fanes como “el 'brillante', el primero creado, el 'padre de Eros'” (CW B, § 223; cf. CW 5, § 198). Según Jung, Fanes es bisexual y el Dios del Amor (CW B, § 223; cf. CW 5, § 198). Jung también

Machine Translated by Google



compara a este Dios con el “alma del mundo” o “Uno” de Plotino. Veremos que esta imagen (de Fanes) reaparece en una pintura posterior (RB Image, p. 117) donde se le identifica como “TELESPHOROS”, un dios griego de la curación. En el Libro Negro, Phanes se describe en términos superlativos como “la sonrisa del amanecer… el día resplandeciente… el presente inmortal… la luz que ilumina cada oscuridad… los amores abrazan y susurran… la calidez de la amistad… la promesa de vida… el benévolo y gentil” (BB 7-158, cf. RB 301, n. 211, RE 358 n. 211, KE 457, n. 211). Es el mensajero de Abraxas, pero a diferencia de Abraxas, a quien Filemón describirá en términos crueles y aterradores en los “Siete Sermones” (RB, p. 350a–b, RE 520-22), Fanes parece ser algo muy cercano a la versión de Jung de la deidad todo buena, hermosa e iluminadora contra la que lucha con frecuencia.

## “Capítulo XVII: Nox quarta”, RB 302–5, RE 361–73

El Libro Rojo: ¿sueño, visión o literatura?

El propio Jung confirma ahora su interés en romper las barreras entre los términos de las polaridades tradicionales. El alma de Jung le dice: “La puerta debe ser levantada de sus bisagras para dejar un paso libre entre aquí y allá, entre sí y no, entre arriba y abajo, entre izquierda y derecha” (RB 302a, RE 361). El propio Jung está atrapado en varias polaridades: “¿Es de día o de noche? ¿Estoy dormido o despierto? ¿Estoy vivo o ya he muerto? Aquí podemos preguntarnos nuevamente sobre el estado de conciencia que produjo las “visiones” del Libro Rojo. ¿Son producciones psicóticas, alucinaciones histéricas, sueños, fantasías conscientes, producciones literarias intencionadas o el resultado de un libre juego de la imaginación de Jung? Como hemos visto, Jung defendió más tarde que sus pacientes practicaran la “imaginación activa”, una técnica cuasimeditacional en la que se permite que imágenes y figuras emerjan a la conciencia y luego se observa, en lugar de controlar, cómo se desarrollan. Si bien las narraciones del Libro Rojo se leen como si hubieran sido elaboradas conscientemente y fueron comentadas por Jung en un estado consciente y despierto, el propio Jung negó que sus visiones fueran cualquier cosa menos "reales" y se negó rotundamente a hablar de ellas como arte. (MDR, págs. 185–86). En el capítulo actual sugiere que al menos las experiencias que relata sobre el manicomio fueron el resultado de un sueño de incubación (RB, p. 302b), un sueño que elabora un tema en el que uno se concentra antes de quedarse dormido.

Independientemente de la naturaleza general de sus experiencias en el Libro Rojo , Jung ahora relata que ha despertado de una visión a otra. El cocinero gordo, con quien había hablado de La imitación de Cristo antes de ser internado en el manicomio, le dice que se ha despertado después de una hora de sueño. Jung dice que “ciertamente ha soñado” y se pregunta si está en el “reino de las madres”, en referencia al descenso de Fausto a una región que muchos años después Jung equipararía con el inconsciente colectivo (RB 302, n. 217, RE 362). A continuación, Jung se reencuentra con el bibliotecario, a quien le devuelve su copia del volumen de Thomas á Kempis. Ahora coincide con el bibliotecario en que “para gente como nosotros” La Imitación de Cristo es aburrida,

Machine Translated by Google



nuevamente dando marcha atrás y volviendo a su temprana visión negativa de la guía espiritual y el consuelo que brinda la piedad tradicional.

## Parsifal

Jung pronto se encuentra en una representación de la ópera Parsifal de Wagner. Está en el jardín mágico de Klingsor, un malvado hechicero que busca robar el Santo Grial, el plato o copa utilizado por Jesús en la última cena. Dos de los personajes de la ópera, el caballero cristiano Amfortas (el caballero que protege el grial) y la seductora Kundry (que seduce a Amfortas a instancias de Klingsor), son interpretados respectivamente por el bibliotecario y el cocinero, de cuya biblioteca y cocina Jung ha acaba de salir. Jung se sorprende al ver que Klingsor se parece mucho a él. Parsifal, el joven e ingenuo héroe de la historia, entra en escena y "Klingsor arroja venenosamente la pluma a Parsifal... [quien] la atrapa con calma" (RB 302b, RE 364).
De repente, la escena cambia al acto final donde Jung ve a Parsifal, que ahora está adornado con la piel de león de Hércules, pantalones modernos y un casco. Jung reconoce de repente que él mismo es Parsifal. En este punto Jung se quita la armadura, que está "revestida de historia y decoración quimérica" (RB 303a, RE 364). Ahora viste la camisa blanca de penitente y va a un manantial donde se lava los pies y las manos. Luego, Jung se quita la camisa de penitente y se pone ropa de civil, sale de la escena, se encuentra "arrodillado en oración como audiencia" (RB 303a, RE 364) y se funde consigo mismo.

Lo extraño de este relato ciertamente sugiere un sueño, pero debemos recordar que en la narración de Jung acaba de despertar del sueño en el que es llevado al manicomio. Además, la escisión de Jung y su posterior fusión consigo mismo tiene las características de una fantasía disociativa. Sin embargo, dentro de la epistemología subjetivista del Libro Rojo , en la que la fantasía tiene una realidad que iguala o supera la del llamado mundo objetivo, las transiciones entre el sueño, la visión disociativa, la imaginación activa y el teatro pueden tener una importancia limitada. Lo que es significativo aquí es la identificación de Jung con los personajes de la ópera de Wagner: primero con Klingsor, el villano buscador del Santo Grial, y luego con Parsifal, el santo protector del Grial. Todo el Libro Rojo puede (y ha sido) entendido como la búsqueda del "Santo Grial del Inconsciente"11 y el grial ha sido un tema favorito de los intérpretes junguianos. Aunque el propio Jung cedió la interpretación del Santo Grial a su esposa Emma Jung y Marie-Louise von Franz,12 comenta la leyenda de Parsifal en Tipos psicológicos, donde describe a Parsifal como "libre de los opuestos y… por lo tanto, del redentor, el otorgador de curación y vitalidad renovada que une el brillante, celestial y femenino símbolo del Grial con el oscuro, terrenal y masculino símbolo de la lanza" (CW 6, § 371). Ésta es, de hecho, una caracterización acertada del propio proyecto de Jung en El Libro Rojo y más allá.

Jung sugiere además que cada personaje de la leyenda de Parsifal representa un aspecto de una única personalidad colectiva (CW 6, § 371). Klingsor, el mago manipulador y hambriento de poder; Kundry, la bruja seductora (que para Jung simboliza la "fuerza vital instintiva"); Amfortas, el caballero que cae y resulta herido

Machine Translated by Google



después de dejarse seducir; y Parsifal, el joven ingenuo que finalmente madura hasta convertirse en el salvador y rey sanador ("y rescata la libido del estado de instintividad inquieta y compulsiva"—CW 6, § 371), pueden entenderse como momentos en la obra de Jung, y por extensión. , el desarrollo del individuo. Cada uno de ellos son arquetipos bajo cuya influencia cae sucesivamente el ego.

También se ha interpretado que la identificación de Jung con la leyenda de Parsifal representa su relación con Freud. Una interpretación (la de JR Haule)13 ve a Amfortas como representante de la defensa del psicoanálisis por parte de Jung y a Klingsor como la ambición personal de Jung y su afán por el poder. Sin embargo, la narración puede entenderse fácilmente de manera inversa: se puede considerar que Klingsor, a quien a menudo se considera un estereotipo judío, representa la identificación de Jung con Freud y el esfuerzo freudiano por desarrollar una visión no cristiana de las profundidades del alma (es decir, robar el Santo Grial) a través del poder de la sexualidad (representada por Kundry). Amfortas representaría entonces la identificación de Jung con la piedad cristiana tradicional y la eterna herida infligida a esa piedad por la sexualidad/psicoanálisis. Finalmente, Parsifal (que al final bautiza a la seductora Kundry) representa ese aspecto de Jung que se esfuerza por reconciliar estos opuestos, curar la herida de Jung y, de hecho, "cristianizar", o al menos espiritualizar, la libido freudiana.

### Sobre la lógica

Jung entra en una discusión que toca la naturaleza de la lógica, una lógica cercana a la lógica "budista" de cuatro valores de Nagarjuna y de la que hoy podría hablarse como una versión del razonamiento "dialetético".14 Al igual que Nagarjuna, los dialeteístas Sostengo que la lógica no debe limitarse a lo verdadero y lo falso, sino que también debe considerar los valores de "tanto verdadero como falso" y "ni verdadero ni falso". Si bien, dada su crítica de la razón, Jung podría haber considerado muchas de sus afirmaciones en El Libro Rojo como no lógicas o translógicas, en este capítulo proporciona varios ejemplos de lo que también podría considerarse razonamiento dialeteísta, por ejemplo, cuando llama al "modo de vida/sin nombre… ni inteligente ni estúpido… hombre y mujer… pobres en significado pero tan ricos… el elegido ya que era el más rechazado… lleno de embriaguez estando sobrio" (RB 304a, b, RE 369 , 370). Además, Jung afirma que "lo irreal es real, lo que era real es irreal" (RB 304b, RE 370), y en nombre del "sin nombre" (Namenlose), afirma: "Yo, quien soy, soy no me bañé con impureza y me limpié con suciedad" (RB 304b, RE 370–71). Se puede decir que algunas de estas paradojas ilustran una relación aún más

> ⋯ Me dividí en dos y en eso me uní conmigo mismo… Tengo

estrecha entre opuestos que la coexistencia dialeteísta. Por ejemplo, cuando Jung habla de "el elegido por ser el más rechazado" (RB 304b, RE 369), tenemos dos polos de una dicotomía que no sólo coexisten sino que se entienden como interdependientes. Podría decirse que tal interdependencia es la forma lógica de coincidentia oppositorum.

Descripciones de Jung en este capítulo del "modo de vida" y del "sin nombre" (RB 304b, RE 370) recuerdan las descripciones paradójicas del "Pleroma"

Machine Translated by Google



(la esencia divina infinita) que se encuentra en el gnosticismo, con el que Jung estaba generalmente familiarizado cuando compuso El Libro Rojo y que, como veremos, reflejó en sus "Siete sermones a los muertos". Los descubrimientos posteriores de escritos gnósticos originales sólo subrayan la naturaleza paradójica y dialeteísta del pensamiento gnóstico. Por ejemplo, en el texto de Nag Hammadi, Trueno, la mente perfecta, Sofía, que representa la dualidad tanto del Pleroma como del alma del hombre,15 declara:

> Soy el primero y el último.
> Yo soy el honrado y el despreciado. Yo soy la puta y la santa…
> Yo soy la novia y el novio, y mi marido es quien me engendró.
> …Tú, que dices la verdad sobre mí, mientes sobre mí, y tú que, has mentido sobre mí, dices la verdad sobre mí.
> …Porque yo soy conocimiento e ignorancia… Yo soy a quien llaman Vida, y vosotros habéis llamado Muerte… Soy un mudo que no habla y grande es mi multitud de palabras.16

Más adelante, en Liber Secundus, Jung ofrece un excelente ejemplo de razonamiento dialeteísta cuando escribe: "Lo mágico es el bien y el mal, y ni el bien ni el mal". (RB 314a, RE 403). La lógica multivalor está implícita no sólo en el gnosticismo sino en casi todo el misticismo y, como ya he mencionado, fue defendida explícitamente por Nagarjuna y los primeros lógicos budistas. Sólo ocasionalmente ha sido aceptada en Occidente, que, con la excepción de las varias décadas en las que la lógica hegeliana saltó a la fama, ha estado dominada en gran medida por el pensamiento lineal aristotélico, uno u otro. La filosofía occidental ha sido generalmente sospechosa de cualquier "razonamiento" que viole o parezca violar la "ley de no contradicción" y, como veremos cuando examinemos la "crítica de la razón" de Jung, Jung más tarde recurrió a Oriente como base. por su opinión de que la lógica de "esto o lo otro" debería dar paso a una forma de pensamiento más abarcadora (CW 11, § 833).

## El "Sin Nombre", el Nuevo Hombre/Nuevo Dios de Jung

El pensamiento de Jung toma un giro decididamente gnóstico en su descripción del "sin nombre", que insinúa es un nuevo Dios y además un nuevo hombre que es capaz de unir los opuestos y unificar diversos aspectos de la psique y el alma. Este nuevo hombre y nueva "forma de vida" es el "maestro secreto de la naturaleza", "el gran sabio que tiene conocimientos sobrehumanos", que "profetiza el futuro" (RB 304a, RE 369) y completa al Cristo. El que no tiene nombre "expande el reino de Cristo con el Infierno", pero no tiene nombre, ya que "aún no ha existido, sino que acaba de llegar a ser" (RB 304b, RE 370).

La consideración de Jung de las diversas paradojas que constituyen el "modo de vida" sanador y el "sin nombre" (RB 304b, RE 370) que completa a Cristo ocurre en el contexto de su discusión sobre la división del yo. Jung escribe: "Quien quiera aceptarse a sí mismo debe también aceptar realmente al otro" (RB 303a, RE 365).

Si bien deseamos vernos a nosotros mismos como "uno", como una personalidad unificada (por ejemplo,

Machine Translated by Google



al identificarnos con una habilidad o talento particular), en realidad estamos divididos entre un yo y un “otro”, sirviendo este último como contenedor para todo lo que es oscuro, evitado o rechazado en la psique. El “crecimiento” sólo comienza cuando has “alcanzado esa libertad a través del sufrimiento de tu espíritu para aceptar al otro a pesar de tu más alta creencia en el uno, ya que tú también lo eres” (RB 303b, RE 366). Uno no puede escapar del otro. Si uno intenta hacerlo, “el otro sufriría una gran necesidad y nos afligiría con su hambre” (RB 303a, RE 365). Además, “Nada debería separarme de él, el oscuro. Si quiero dejarlo, él me sigue como mi sombra”
(RB 305a, RE 371). Para Jung, sólo a través del abrazo del otro dentro de uno mismo puede surgir el nuevo Dios/hombre.

## Imágenes del yo viajero

Varias imágenes a página completa adornan el Capítulo XVII, y estas pinturas, comenzando con RB Image, p. 117, adquieren una narrativa propia, que recorre RB Image, p. 127 en el siguiente capítulo de Liber Secundus.

Pie de foto de Jung para RB Image, p. 115 dice, “la tela dorada en la que vive la sombra de Dios” (RB 302, n. 219, RE 362, n. 219, KE 457 n. 219). En Liber Primus Jung había hablado de la sombra de Dios como el “sinsentido” que es el complemento inevitable del significado supremo (RB 230a, RE 120). La figura de esta pintura es bastante absurda: se parece tanto a un gato como a un ser humano, y la posición de sus pies y su cuerpo hace que sea difícil entender cómo puede permanecer erguido en una habitación de diseño cuadrado. Un sol en el centro, quizás una imagen del significado supremo, proyecta sus rayos sobre esta figura de sombra/sin sentido.

Imagen, pág. 117 es una imagen de Atmavictu, aquí en la forma de una serpiente a punto de tragarse un sol, un "joven partidario", a quien Jung (en su título de Imagen, p. 119) describirá como el joven que lo ayudó en la asesinato del héroe Sigfrido (RB 304, n. 226, RE 370, n. 226; cf. Liber Primus, Capítulo VII). También está presente Telesphoros, “portador de la plenitud”, una deidad griega asociada con la curación y que se parece mucho al niño divino, a quien Jung llama Phanes, en RB Image, p. 113, y un tigre, que Jung denomina “espíritu maligno en algunos hombres” (RB 303, n. 222, RE 367, n. 222). El joven intenta, sin éxito, disuadir a un dragón de múltiples brazos, Atmavictu, de intentar devorar el sol.

¿Es posible que el dragón Atmavictu esté expulsando al sol en lugar de intentar tragarlo? Esto contradice rotundamente el título de la imagen que puso el propio Jung, pero tenemos un pasaje en Los Libros Negros que sugiere esto como una interpretación complementaria. En un escrito en la víspera de Navidad de 1916, Jung habla de los cambios que han ocurrido desde el nacimiento de Jesús. Jung indica que el viejo hijo y las luces “ya no podían llevar la carga del bien”. Como tal: “Un nuevo sol se desprendió del cuerpo llameante de la madre primordial. Un dragón se acercó sigilosamente y escupió el nuevo sol” (BB 6-271). Aquí Jung nos proporciona una referencia críptica a una transformación del bien y la sugerencia de un nuevo orden de valores.

La figura de Atmavictu (Atmaviktu en Los Libros Negros) es ambigua y multivalente. En Memorias, Sueños, Reflexiones, aprendemos que en 1930 Jung esculpió dos

Machine Translated by Google



figuras de madera, una de las cuales reprodujo en piedra para su jardín en Kusnacht (MDR, p. 23) y que esencialmente replicaba una pequeña figura que había tallado cuando era niño (MDR, p. 21). Jung dice que su inconsciente le proporcionó el nombre de esta figura: "Atmavictu", que, según él, significa "aliento de vida". Lo más probable es que la derivación de este nombre sea "Atma", del sánscrito, Atma o Atman para "aliento" o "alma", y "victu" del latín para "alimento" o lo que "sostiene la vida".
En el pensamiento hindú, especialmente en el vedántico, Atman es el “verdadero yo”, el yo que es idéntico al yo trascendente del universo.

En Los Libros Negros (BB 6-290) el alma/serpiente de Jung le dice que “Atmaviktu” había sido su compañero durante “miles de años” y que Atmaviktu se había transformado de un anciano en un oso y luego en un pez y un tritón negro antes de entrar en la serpiente y elevarla al “umbral del esplendor”. La serpiente es ahora “Atmaviktu, la antigua”, ya que fue un “error” que se haya convertido en hombre ya que “en realidad es una serpiente terrestre”. Atmaviktu también se describe como un "kobold" (elfo, Hada), "un mago de serpientes".

La serpiente informa además al alma de Jung que Atmaviktu es “El núcleo del yo” (BB 6-291), y se observa (BB 6-292) que Atmaviktu soportó cuatro muertes y transformaciones hasta que “encontró su propio yo nuevamente, es decir, Yo mismo, la serpiente blanca que se ilumina a sí misma, que se alimenta del fuego y también se ha tragado el último error de Atmaviktu”. Más tarde, en el Libro Negro 7, el alma de Jung sugiere que Atmaviktu se despojó de su “reluciente piel de serpiente” y se convirtió en Filemón (BB 7-148).

Así, Atmavictu es una figura compleja y la matanza de su dragón forma en RB Image, p. 119 es un asunto muy complejo. Como veremos, en esta (y en las imágenes relacionadas) la comprensión de Jung del arquetipo del héroe (que, como vimos, era “postheroico” en Liber Primus) parece remitirse a la posición que había adoptado anteriormente en Transformaciones y símbolos de la Libido. 17 En Imagen RB, pág. 119 (que

se puede ver en la portada de este volumen) el joven ha matado y está en proceso de desmembrar al dragón, que ahora sangra profusamente. Jung escribe que el dragón no debe entregar el sol junto con su sangre (RB 305, n. 226, RE 370, n. 226). Él relata que el joven ahora está cortando el vientre del dragón para recuperar el sol, pero ya están cayendo múltiples soles de las heridas dejadas por las extremidades cortadas. Obviamente, el sol en RB Image, p. 117 no es el primero que se traga el dragón. Esta es una imagen maravillosamente rica y dinámica. Recordemos que Jung, en Liber Primus, Capítulo VII, identificó al joven defensor que lo había ayudado en el terrible, si necesario, asesinato del héroe, Siegfried, a quien Jung consideraba como un símbolo de las vicisitudes de la libido (CW B, § 628) y de su propio intelecto/función superior (RB 242, n. 115, RE 161, n. 115, citando el Libro Negro 2). En Transformaciones y símbolos de la libido, Jung hablaba de un mito universal de la batalla del héroe con el dragón, y había identificado al dragón con el anhelo del hijo por la madre (CW B, § 585; cf. CW 5, § 575 ). Para Jung, el hecho de que el dragón se trague el sol es un símbolo de la regresión de la libido (CW B, § 610). La victoria del héroe sobre el dragón simboliza la separación de la madre (CW B, § 589; cf. CW 5, § 580) y el triunfo sobre la atracción regresiva del inconsciente. (Recuerde también nuestro Libro Negro anterior

Machine Translated by Google



referencia donde se dice que el dragón expulsa el sol en lugar de tragarlo. Allí Jung escribe que “un nuevo sol se desprendió del cuerpo llameante de la madre primordial” [BB 6-271].)

Tanto “sol” como “dragón” son polivalentes en el pensamiento de Jung; el “sol interior” representa la verdadera naturaleza del hombre (CW B, § 652) y el dragón es el guardián de un tesoro (CW B, § 398; cf. CW 5, § 395). Curiosamente, se dice que Sigfrido (que había sido “asesinado” por Jung) obtuvo la inmortalidad bebiendo la sangre del dragón asesinado (CW B, § 550; cf. CW 5, § 541). Podríamos decir que el dragón que se traga el sol simboliza una etapa en el proceso de individuación en la que el ego consciente regresa al inconsciente, permanece durante un tiempo bajo su control y emerge como un yo completamente individualizado después de haber sido liberado. Los soles saliendo del cuerpo del dragón en RB Image, p. 119 son yo (o aspectos de uno mismo) que han sido liberados después de atravesar este curso. Si bien estas imágenes parecen recapitular la visión del héroe en Transformaciones y Símbolos de la Libido, hay una diferencia, ya que el cazador del dragón ya mató al héroe; en consecuencia, el resultado de su regresión al inconsciente no puede ser el triunfo de un héroe/ego, sino que se entiende mejor como el surgimiento de un Yo individualizado, para quien el ego, si en realidad no ha muerto, ya no es el centro del escenario. . Esto concuerda con la noción expresada en Los Libros Negros de que Atmaviktu (aquí el dragón) es el núcleo del yo (BB 6-291) y que Atmaviktu tuvo que sufrir muertes y transformaciones para que él (y Jung) lograran la individualidad (BB 6-292). De hecho, se podría decir que el viaje de Jung en El Libro Rojo ejemplifica este proceso de individuación, uno en el que el individuo regresa e integra elementos del inconsciente (personal y colectivo) al servicio de la creación de un "Yo" más amplio. De este modo, el viaje de Jung sirve como modelo general para nuestra propia individuación. Un paralelo a esta idea se encuentra en la Cabalá luriánica, donde las chispas de energía humana y divina atrapadas en la negatividad de las “cáscaras” del “otro lado” deben, como los soles en el cuerpo del dragón, ser descubiertas, liberadas y liberadas. reintegrado por el individuo para que el yo, el mundo y Dios sean restaurados y completos.18 La narrativa de RB Images, p. 117 y pág. 119 se retoma con RB Image, p. 123.

Imagen RB, pág. 121 es la descripción que hace Jung del Lapis Philosophorum o “piedra filosofal”. Jung lo describe como la “semilla incorruptible que mantiene una separación entre el padre y la madre” (RB 305, n. 229, RE 372, n. 229, KE 457 n. 229). En alquimia la piedra se concibe como la sustancia que puede transformar el metal común en oro y servir como elixir de vida, rejuvenecimiento e incluso inmortalidad. Posteriormente, Jung interpretó sus propiedades transformadoras en términos psicológicos como un vehículo para la formación del yo.

Imagen 121 El Lapislázuli: El 11 de febrero de 1918, Jung escribió sobre su Dios como una “piedra fetiche; no mejor que otros, simplemente mejor para mí ya que es mi Dios” (BB 7-173). Jung dice que su Dios quiere que él “sea el grano de arena entre los cuatro sublimes”, que representan las cuatro funciones psicológicas de Jung (pensamiento, sentimiento, sensación e intuición) y, por tanto, la “ estructura cuaternio del Ser” (representada en Imágenes, págs. 105 y 107). En Los Libros Negros, el alma de Jung describe cómo el hombre es “las cuatro corrientes y la tierra que produce manantiales” y

Machine Translated by Google



que el agua de los arroyos fluye en la dirección de los cuatro vientos (BB 7-185). Shamdasani cita Génesis 2:10 con respecto al río que sale del Edén y se convierte en los cuatro arroyos de Pisón, Gihón, Tigris y Éufrates (BB 7-185 n. 101).

Jung analiza la estructura cuaternio del yo en Aion. Su discusión es extremadamente compleja, y lo siguiente sólo da una idea de sus puntos de vista:

> El habitante del espacio cuadrático conduce a la figura humana. Aparte de los símbolos geométricos y aritméticos, este es el símbolo más común del yo. Es un dios o un ser humano divino, un príncipe, un sacerdote, un gran hombre, una personalidad histórica, un padre muy amado, un ejemplo admirado, el hermano mayor exitoso; en resumen, una figura que trasciende la personalidad del ego de el soñador. Hay figuras femeninas correspondientes en la psicología de una mujer... Como todos los arquetipos, el yo tiene un carácter paradójico y antinomial. Es masculino y femenino, anciano y niño, poderoso e indefenso, grande y pequeño. El yo es un verdadero “complexio oppositorum”.
>
> (CW 9, II, párrafos 354–55).

Jung identifica RB Image, pág. 122 con el reverso o la sombra de la piedra representada en RB Image, p. 121. Representa a Atmavictu en su vejez, después de haberse retirado de la creación. La imagen también se identifica con Izdubar, Filemón y Ka (“esencia espiritual” en el pensamiento del antiguo Egipto) (ver RB, p. 305, n. 231 y 232, RE 372–73, n. 231 y n. 232).

En Imagen RB, pág. 123 el dragón asesinado de RB Images, p. 117 y pág. 119 se puede ver boca arriba en la parte inferior del cuadro. Jung nos informa que los Cabiri (Dioses ctónicos que Jung encuentra más tarde en Liber Secundus, 320a y sigs.) crecen de las flores que emergen del cuerpo del dragón (RB 306, n. 233, RE 374, n. 233). Jung describe a los Cabiri como espíritus elementales, deformes y arrugados, parecidos a enanos, que poseen una “sabiduría ridícula” y poseen las “artes secretas” (RB 320b, RE 425). El joven que había matado al dragón Atmavictu se encuentra sobre un orbe en el cielo frente a un templo y vierte “agua bendita” de una jarra sobre las flores de abajo.

RB Images, págs. 117-27 constituyen una narrativa bastante coherente que puede interpretarse en términos de las concepciones posteriores de Jung sobre el proceso de individuación. Continuaremos esta narrativa con RB Image, p. 125, después de nuestra discusión del texto del Capítulo XVIII.

## “Capítulo XVIII: Las tres profecías”, RB 305–7, RE 374–78

### Aceptando todo

Jung tiene otro encuentro con su alma, un encuentro que, según registra, ocurrió el 22 de enero de 1914. Una vez más, su alma plantea la cuestión de la naturaleza de Jung.

Machine Translated by Google



capacidad de “aceptar” todas las cosas, y desgrana una letanía cada vez más morbosa de artefactos, actos y acontecimientos históricos en un esfuerzo por poner a prueba la capacidad de Jung para absorber los males y los males de la humanidad. El alma de Jung comienza bastante a la ligera con armas tales como “lanzas carcomidas por gusanos, lanzas retorcidas (y)… escudos podridos” (RB 305b, RE 374), que Jung dice que puede aceptar con facilidad, advirtiendo a su alma que ella “sabe (s) mejor” que preguntarle si puede aceptar tales bagatelas. Las cosas se intensifican un poco con “bolsas sucias llenas de dientes, cabello humano y uñas” y “todas las supersticiones nacidas de la oscura prehistoria” (RB 305b, RE 374-75), pero Jung no tiene problemas en aceptarlas también. El alma de Jung ahora sube la apuesta: “fratricidio… tortura, sacrificio de niños, la aniquilación de pueblos enteros… epidemias… ciudades arrasadas, espantoso salvajismo salvaje, hambrunas” (RB 305b, RE 375), y Jung se resigna a aceptarlos como Bueno. Curiosamente, es cuando su alma pasa a los productos positivos de la civilización humana –“los tesoros de todas las culturas pasadas, magníficas imágenes de dioses, templos espaciosos, pinturas... libros llenos de sabiduría perdida, himnos y cánticos de sacerdotes antiguos”- que Jung protesta y exclama: “Ese es un mundo entero, cuyo alcance no puedo comprender. ¿Cómo puedo aceptarlo? (RB 305b, RE 375). El alma de Jung responde: “¿Pero querías aceptarlo todo? No conoces tus límites. ¿Puedes limitarte? a lo que Jung responde que debe limitarse ya que nadie podría jamás comprender tal riqueza (RB 306a, RE 375). El alma de Jung, ahora satisfecha con la humildad de Jung, le dice: “Sé contento y cultiva tu jardín con modestia” (RB 306a, l

La desconfianza de Jung aquí es tanto más curiosa porque es precisamente toda la cultura y civilización humanas lo que más tarde empaquetará en el “Yo” a través de su concepción de los arquetipos del inconsciente colectivo, un proyecto que ya había comenzado en 1912 con Transformaciones y Símbolos de la Libido.
Aquí, en El Libro Rojo, Jung parece haber hecho una pausa, aunque sólo sea brevemente, ante la enormidad (y tal vez la arrogancia) de esta tarea. Recordemos que en el capítulo anterior, después de identificarse con el héroe/salvador Parsifal, Jung se quitó la armadura “recubierta de historia y decoración quimérica”, hizo penitencia y regresó a su yo “civil” (RB 303a, RE 364). Al menos por un momento en Liber Secundus, Jung ve la sabiduría de dejar su armadura histórica y limitarse a sí mismo y a su imaginación mientras toma en serio la advertencia de su alma de “toma tijeras y poda tus árboles” (RB 306a, RE 375). En el resto de este capítulo encontramos a Jung luchando con este proceso limitante.

## La “religión que está por venir”

Jung ahora invierte la dirección y afirma que su alma le presentó tres cosas antiguas que apuntan al futuro: “la miseria de la guerra, la oscuridad de la magia y el don de la religión” (RB 306a, RE 376). En particular, estas son tres cosas que quienes tienen una inclinación científica liberal (y los freudianos) normalmente podrían intentar superar. Según Jung, estas tres cosas tienen en común el desencadenamiento y la vinculación del caos. Si bien proporciona poca explicación de esta idea, hace algunos comentarios intrigantes sobre la “religión que aún está por llegar”.

Machine Translated by Google



venir." Estos comentarios arrojan luz tanto sobre la comprensión de Jung del caos como sobre la relación entre su pensamiento y el posmodernismo. En un presentimiento casi asombroso de las ideas sobre la religión y el mesías que expondrá el filósofo francés Jacques Derrida más de 60 años después, Jung describe la religión futura como "monstruosa" (Ungeheure) (RB, p. 306a, RE 376). Derrida escribirá más tarde que debemos estar abiertos a un futuro (y a un "mesías") que es tan imprevisto que no puede circunscribirse de ninguna manera y sólo puede describirse como "monstruoso" desde nuestra perspectiva actual.19 Aquí en En el Libro Rojo, Jung expresa una opinión bastante similar: "ninguna palabra puede captarlo, ninguna voluntad puede conquistarlo" (RB 306a, RE 376); "el futuro debe dejarse a los del futuro" (RB 306b, RE 376). Al estar abiertos a una visión tan inarticulable de una religión futura, una religión que desde el punto de vista actual es caos más que orden, mantenemos una economía de pensamiento abierta y nos liberamos del dogmatismo religioso de aquellos que "saben" lo que Dios hace. es y será.

"No se puede conocer a los demás"

Antes de regresar a su "pequeño jardín", Jung afirma que "Poco bien te llegará del exterior. Lo que vendrá a ti está dentro de ti.
¡Pero qué hay ahí! (RB 306a, RE 376). Como hemos visto, Martin Buber criticó más tarde a Jung por localizar a Dios y la verdad dentro del yo, en lugar de entenderlos como surgidos de encuentros entre sujetos distintos. Aquí Jung insiste en que el conocimiento se limita de hecho al conocimiento de uno mismo. Jung pregunta: "¿Cómo puedes sostener lo que no eres" (RB 306b, RE 377), y él responde: "Recuerda que puedes conocerte a ti mismo y con eso sabes lo suficiente". Jung afirma: "no se puede conocer a los demás", adoptando de hecho una posición escéptica sobre el problema filosófico de las "otras mentes". Y concluye: "Un conocedor puede conocerse a sí mismo. Ése es su límite" (RB 306b, RE 377). Esta parece ser una versión temprana y muy amplia de la afirmación de Jung de que "las afirmaciones metafísicas... son afirmaciones de la psique y, por lo tanto, son psicológicas" (CW 11, § 835), otra afirmación por la que Buber más tarde lo criticó, en con el fundamento de que "todos los enunciados, si se consideran no según el significado y la intención de su contenido sino según el proceso de su origen psíquico, podrían describirse como 'expresiones del alma' ['declaraciones de la psique']". Más adelante, cuando Jung articule plenamente su concepción del inconsciente colectivo, argumentará de hecho que uno conoce a los demás, de hecho a toda la humanidad, a través de un profundo conocimiento de uno mismo, y de hecho Jung ya había insinuado esta idea en las primeras páginas. del Liber Primus cuando escribió que "tú eres una imagen del mundo sin fin, todos los últimos misterios del devenir y del perecer viven en ti" (RB 230a, RE 121). Sin embargo, la opinión de que un conocedor sólo puede "conocerse a sí mismo", o conocer a los demás sólo a través de sí mismo, deja a Jung sujeto a la crítica de que su pensamiento y experiencia, al menos en El Libro Rojo, son demasiado introvertidos e incluso rayan en lo introvertido. forma de idealismo solipsista. El lector puede sentirse inclinado a preguntar: ¿en qué parte del Libro Rojo hay un encuentro con el otro concreto y vivo? Como hemos visto, anteriormente en El Libro Rojo Jung había proclamado que

Machine Translated by Google



Todavía tenemos (quizás deberíamos leer “él tenía”) que descubrir tanto el “abismo que separa” como “el puente que podría conectarnos” (RB 289b, RE 318). En El Libro Rojo, ciertamente vemos a Jung luchando por encontrar un lugar para el “otro” dentro de su experiencia y, como se discutió anteriormente, en Memorias, Reflexiones de Sueños, registra que abandonó el trabajo en El Libro Rojo cuando resurgió. a una vida más pública (MDR, p. 197). Podríamos entender el período del Libro Rojo de Jung como un retiro de la personalidad pública inflada y poco auténtica que había desarrollado durante los años de su asociación con Freud, y como una época durante la cual la intensa autorreflexión y el autoescrutinio le permitieron “vivir consigo mismo”. ” y así resurgir en relaciones más auténticas con los demás.

## Más dudas

Jung ahora entra en un estado de duda de alcance cartesiano: “Con un doloroso corte”, dice, “corto lo que pretendía saber acerca de lo que hay más allá”.
mí... Y mi cuchillo corta aún más profundamente... hasta que sólo sé que soy sin saber lo que soy” (RB 306b, RE 377). Jung está aquí en un marco humilde de
mente que contrasta marcadamente con sus amplias afirmaciones de sanar y dar a luz a un Dios, así como su afirmación de comprender la psique colectiva de la humanidad. Escribe: “Quiero ser pobre y desnudo... desnudo ante lo inexorable” (RB
306b, RE 377). Jung ahora dice que quiere descartar sus creencias “divinas y diabólicas”. carga, explicando que no le corresponde a él “probar a los dioses, los demonios y los monstruos caóticos, alimentarlos... y protegerlos con la fe contra la incredulidad y la duda” (RB 307a, RE 378). En El Libro Rojo vemos un intelecto que anhela apasionadamente estar completamente abierto a la duda y al mismo tiempo tener la certeza de que sabe, que desea aceptar el peso de profetizar una nueva religión y que evita esa tarea. No es de extrañar que Jung desarrollara la idea de que el Yo es una coincidentia oppositorum.

## Imágenes del yo completo

Hemos visto cómo en RB Images, págs. 117-23, Jung describe la batalla y el triunfo del joven héroe/antihéroe sobre el dragón, que simboliza las fuerzas regresivas del inconsciente. El joven destripa al dragón y libera así el sol (la libido) que había sido tragado por el dragón en RB Image, p. 117.
Ahora en RB Image, p. 125 el joven, después de haber matado al dragón y liberado el sol/ libido de su vientre, está suspendido sobre la tierra y sostiene un sol abrasador cuadrado sobre una ciudad compuesta de diversos elementos medievales y modernos (RB 306, n. 237, RE 377, n. 237 y MDR, pág. Este sol, podríamos suponer, representa la libido y el yo liberados. Imagen RB, pág. 127 (que aparece en el capítulo XIX pero que se considerará aquí) se completó el 9 de enero de 1921. En esta imagen, Jung representa lo que describe como cuatro tipos de sacrificio humano que corresponden a las cuatro funciones psicológicas de pensamiento, sentimiento, sensación y intuición, sobre la que escribió en Tipos psicológicos, publicado en 1921.

Machine Translated by Google



Jung hace referencia al cuadrante superior izquierdo de Imagen, p. 127 cuando escribe,

> No he olvidado el sueño en el que vi mi cuerpo tendido sobre agujas afiladas y una rueda de bronce rodando sobre mi pecho, aplastándolo. Debo pensar en este sueño cada vez que pienso en el amor. Si debe ser así, estoy listo.
>
> (RB 324a, RE 437)

En Los Libros Negros, Jung se refiere a su "cuerpo desnudo" e indica que tuvo este sueño en 1913 (BB 4-251). En el Libro Negro 7, en un pasaje que Shamdasani sugiere que se refiere a esta imagen (BB 7-216, n. 184), el alma de Jung dice: "Es un evento del cual no se puede obtener ningún conocimiento ya que él mismo es conocimiento hecho carne". . Ése es el significado del cuadro que acabas de pintar" (BB 7-216).

Los cuatro cuadrantes también aparecen en la brillante imagen del sol en RB Image, p. 125, sugiriendo que la liberación total de la personalidad debe atravesar las cuatro funciones, a pesar de los sacrificios y tribulaciones que esto pueda significar para el individuo.

Machine Translated by Google

Capítulo 8

# Magia, símbolos y crítica de Razón

## El Libro Rojo: Liber Secundus

### “Capítulo XIX: El don de la magia”, RB 307–9, 379–88

Jung es bien conocido por su actitud receptiva hacia disciplinas tan “desacreditadas” como la alquimia y la astrología, que generalmente interpretaba en términos psicológicos como manifestaciones de los arquetipos del inconsciente colectivo. En El Libro Rojo, Jung adopta una visión favorable de otra disciplina presumiblemente desacreditada, la “magia”, pero lo hace sin interpretarla obviamente en términos psicológicos.
El interés de Jung por la magia pretende servir como correctivo o compensación por los excesos de la ciencia y la razón, y por lo tanto frustraría su propósito de proporcionar una explicación racional de las prácticas y creencias mágicas.

Es el alma de Jung la que le introduce en la "magia" y ella le informa que debe aceptar tanto la fortuna como la desgracia que esto le traerá. Jung pregunta sobre la naturaleza de la desgracia que acompaña al don de la magia, y su alma afirma que debe sacrificar tanto el dar como el recibir "consuelo" si quiere poseer la "vara negra" de la magia. Jung protesta que tal sacrificio “significa la pérdida de una parte de la humanidad” (RB 307b, RE 380), y la respuesta de su alma es preguntar retóricamente si la naturaleza ofrece consuelo. Jung duda en asumir la desgracia de la magia, afirmando que está “feliz con el calor de la vida” y se muestra reacio a hacer tal sacrificio (RB 307b, RE 381). Él cree que al adoptar la magia su humanidad será reemplazada por "severidad", tanto para él como para los demás.
Como señala Shamdasani, Nietzsche, en Ecce Homo, sostuvo que “Cada adquisición, cada paso adelante en el conocimiento… es el resultado del coraje, de la severidad hacia uno mismo” (RB 307, n. 239, RE 380, n. 239, KE 457, n. 239).

El alma de Jung le aconseja no luchar contra la magia y, además, abandonar la actitud científica ilustrada que interfiere con su creencia en la vara negra.
Jung le pide a su alma que tenga paciencia, porque su “ciencia aún no ha sido superada” (RB 307b, RE 381), y hacerlo “por el bien de la magia... [es] misterioso y amenazador”. (RB 308a, RE 381). Sin embargo, es demasiado tarde para que Jung rechace la magia, porque ya se ha comprometido a aceptar “todo”, especialmente todo lo más oscuro de la humanidad. Jung acepta “la vara negra porque es lo primero que la oscuridad” le ha concedido (RB 308a, RE 382), pero continúa preguntándose qué le traerá la “magia”. Él pregunta: "¿Traerás mal tiempo, tormentas, frío, truenos y relámpagos,

DOI: 10.4324/9781003027027-8

Machine Translated by Google



¿O harás fructificar los campos y bendecirás los cuerpos de las mujeres encintas? (RB 308a, RE 382).

## Una forma de magia "existencial"

La atención de Jung ahora se centra en un dios o redentor sin nombre y sin forma que surge de la aceptación de la magia y es uno de los "dones de la oscuridad". Una impresionante imagen de un hombre que parece estar convocando a una deidad serpiente demoníaca (RB Image, p. 129) acompaña la exhortación de Jung de que uno debe levantar las manos tanto en oración como en desesperación, pero sin mirar al Dios venidero (RB 308a– b, RE 383). Hay que reconocer que el futuro (Dios) no sólo es creado por “fuerzas inhumanas” sino que también surge de cada individuo (RB 308b, RE 384). Esta creación es un asunto altamente personalizado, ya que uno debe mirarse a sí mismo, ya que el camino de cada individuo es único para él o ella.

La tarea de crear el futuro, y presumiblemente el nuevo Dios y la nueva religión, es mágica. También es “existencial”, ya que en el proceso los “muertos te asediarán para que vivas tu vida no vivida” (RB 308b, RE 384). Jung toca la misma nota existencial cuando pregunta: "El tiempo es esencial, entonces, ¿por qué quieres amontonar lo vivido y dejar que lo no vivido se pudra?" (RB 308b, RE 384). Una vez más tenemos la impresión de que el Dios/redentor que está por venir es indistinguible de un Yo único y altamente individualizado.

La descripción de Jung del “camino” mágico hacia la redención involucra los temas familiares del Libro Rojo de la fusión del cielo y el infierno y la unión de los opuestos (RB, p. 308b, p. 309a). Jung proporciona una descripción poética de “Un solitario cocinando pociones curativas” que anticipa claramente su interés posterior por el trabajo alquímico. Jung escribe: “Tomé viejos aparatos mágicos y preparé pociones calientes y las mezclé con secretos y poderes antiguos… Cuidé el caldero durante muchas noches estrelladas... Sólo un poco más y la fermentación será completa” (RB 309a, RE 386). Sin embargo, el “solitario” que se involucra en esta actividad mágica se abstiene de ser un salvador porque su camino ha sido bloqueado por aquel que fue “clavado en la cruz” y “un solo [salvador] es verdaderamente suficiente” (RB 309b, RE 387). Aún más importante, cada uno debe demostrar su valía viviendo su propia vida (RB p. 309b, RE 387). Al abstenerse de ser un salvador para que cada uno pueda encontrar la salvación para sí mismo, el solitario parece estar en desacuerdo con el bodhisattva Mahayana, que se abstiene de entrar en el Nirvana con el fin de permanecer en la tierra y enseñar el camino de la salvación a los demás.

## Imágenes de Magia

En Imagen RB, pág. 129, una de las pinturas más impresionantes del Libro Rojo , el espíritu de una serpiente, conjurado por una figura oscura debajo, se eleva sobre una ciudad dormida. Una estrella brillante brilla a través de la serpiente e ilumina el centro de la escena. Como se señaló anteriormente, esta imagen de invocación o adivinación puede reflejar la magia de conjurar

Machine Translated by Google



de un Dios sin nombre. Esta pintura y la imagen siguiente (RB Image, p. 131) representan una estrella/sol nocturno brillante y fresco que complementa el ardiente “sol del día” en RB Image, p. 125. Después de atravesar las cuatro funciones, el Yo asimila ahora los elementos dragón y sombra de la noche. En Imagen RB, pág. 131 lo que debajo estaba desierto florece en una cálida tarde tropical bajo los rayos del sol nocturno. El texto anterior a esta imagen habla de la unión de los polos de “Cielo e Infierno” y “Arriba y Abajo” (RB 308b, 309a, RE 384).

En Imagen RB, pág. 133 una piedra misteriosa se cierne sobre un hombre mosaico frío, imponente y taciturno, cuyos ojos irradian luz solar. El texto sugiere que se trata de una imagen del “Solitario” (RB 309a, RE 386), cuyas “runas” y pociones mágicas son para el bien del hombre. Jung sugiere que hay algo “inhumano” en la magia, y la figura pintada aquí, fría y parecida a una piedra (dibujada, como señala Jay Sherry, en un estilo “azteca”1 ) carece en gran medida de cualidades humanas.

Jung describe RB Image, pág. 135, que se completó el 25 de noviembre de 1922, como un fuego que emana de "Muspilli", que, como se describe en un poema épico alemán medieval temprano con ese nombre, es la morada divina de la que emana un fuego cataclísmico que acabará con el mundo. El fuego se apodera del árbol de la vida, y todo ocurre en el huevo del mundo incubado por el “Dios innombrable” del solitario.
(RB 309, n. 248, RE 387–88, n. 248). Jung relata que “se completa un ciclo” y el humo y las cenizas (¿del árbol de la vida?) dan origen a nuevas criaturas. A medida que Jung se sumerge en el mundo de la “magia” y en el nuevo Dios de los solitarios, algo verdaderamente “monstruoso” puede surgir.

## “Capítulo XX: El vía crucis”, RE 309–12, RE 388–95

Jung tiene una visión de una serpiente arrastrándose dentro del cuerpo de Cristo crucificado y saliendo de su boca. Mientras Jung observa confundido, un pájaro blanco en su hombro habla: “Que llueva, que sople el viento, que fluyan las aguas y el fuego.
quemar. Que cada cosa tenga su desarrollo. Que el devenir tenga su día” (RB 310a, RE 389). A través de la yuxtaposición de estas imágenes espantosas y sublimes, Jung Transmite la idea de que vivir la propia vida, es decir, tener el propio “desarrollo”, es una tarea lúgubre. “En verdad”, nos dice Jung, “el camino pasa por el crucificado” (RB 310a, RE 389). Entrar en la propia vida no sólo requiere una enorme humildad sino la superación de la aversión e incluso del disgusto. Una persona “preferiría idear cualquier truco que le ayude a escapar, ya que nada se compara con el tormento del propio camino” (RB 310a, RE 389). Algunos se enamoran y otros cometen delitos como medio para evitar convertirse en ellos mismos. Jung se encuentra nuevamente en un estado de ánimo existencial, que se inspira en el Zaratustra de Nietzsche y anticipa las nociones de “autenticidad” de Heidegger y Sartre y, por supuesto, la propia noción de “individuación” de Jung. Jung sugiere que el esfuerzo por ganar poder sobre los demás y hacerlos ser, actuar y pensar como uno mismo es en realidad un medio de evitar el propio camino. De hecho, uno no debe exigir nada a nadie excepto a sí mismo, ya que cuando uno exige a otro, evita la responsabilidad por su propia vida.

Machine Translated by Google



## La naturaleza del símbolo

Ahora nos encontramos con un discurso sobre el significado y la naturaleza del "símbolo", que Jung ve como la clave para la libertad interior, y presumiblemente también para la individuación. Anticipando una distinción que hará en Tipos psicológicos, Jung escribe: "Si la palabra es un signo, no significa nada. Pero si la palabra es un símbolo, significa todo" (RB 310b, RE 391). Volviendo a su visión de la serpiente emergiendo de la boca de Cristo, Jung dice que "el camino surge en la oscuridad y sale de la boca como un símbolo salvador" (RB 310b, RE 392). El símbolo, escribe Jung, implica una lucha humana con la oscuridad, "surge de las profundidades del yo... y se coloca inesperadamente en la lengua" (RB 311a, RE 392). De hecho, se puede reconocer el símbolo porque es "ajeno a la mente consciente" (RB 311a, RE 392). Al aceptar el símbolo, uno obtiene acceso a una nueva "habitación" en su psique y entra por una puerta que conduce a la salvación. Hay muchas puertas de este tipo y cada una está compuesta de símbolos. Jung está formulando aquí su noción de "función trascendente", que inconsciente e imaginativamente produce símbolos que unen opuestos y reconcilia conflictos que no pueden resolverse mediante la intención consciente (RB, p. 311b, RE 394-95). Jung escribe que "el bien y el mal primero deben unirse si se quiere crear el símbolo" (RB 311a, RE 392). El símbolo "se convierte"; "ni se piensa ni se encuentra". Su devenir es como el devenir de la vida humana en el seno materno" (RB 311a, RE 392). Según Jung, el símbolo "nace de la mente, como corresponde a un Dios" (RB 311a, RE 393).

Podemos vislumbrar la teoría de los arquetipos de Jung en su forma incipiente cuando nos dice que lo que surge a través del símbolo es "siempre algo antiguo" (RB 311b, RE 394) y "dar a luz a lo antiguo en un tiempo nuevo es creación". (RB 311b, RE 394). Jung compara el "alma de la humanidad" con la rueda repetida del zodíaco y, haciéndose eco de la teoría de la reminiscencia de Platón, dice que todo lo que llega al alma "desde abajo hasta las alturas siempre estuvo ahí" (RB 311b, RE 394).

Según Jung, el símbolo, el significado y la salvación nunca pueden surgir de la voluntad y la intención. Uno no puede actuar como si fuera un auriga, guiando las fuerzas de su psique para preservar sus objetivos. En cambio, uno debe abandonar por completo la intención si quiere entrar en el progreso y el futuro. "El futuro surge de mí... contra (mi) voluntad e intención" (RB 311b, RE 395). Jung hablará más tarde de abandonar la dirección de la "conciencia del ego" en favor de la voz más profunda que emana del "Yo". Aquí, después de señalar que "los antiguos idearon la magia para obligar al destino (exterior)" (RB 311b, RE 396), Jung dice que ahora uno debe buscar la magia "para determinar el destino interior" (RB 311b, RE 396). Está a punto de asumir la tarea de convertirse en aprendiz de mago.

## Símbolos del yo

Una vez más, será útil apartarse momentáneamente de nuestro texto para ofrecer una imagen general de la comprensión que tenía Jung de la naturaleza del símbolo.

Machine Translated by Google



y su relación con el "Yo" durante el período de composición del Libro Rojo .
Para Jung, los "símbolos" más que los "hechos" o las "ideas" son el "camino real" tanto hacia el conocimiento psicológico como hacia la sabiduría. En El Libro Rojo aprendemos que "no hay muchas verdades, solo unas pocas. Su significado es demasiado profundo para captarlo más que en símbolos" (RB 291a, RE 324). De hecho, una de las mayores contribuciones de Jung al diálogo intelectual del siglo XX fue ayudar a establecer el símbolo como vehículo para el conocimiento, la intuición y la transformación personal. Mientras que "los antiguos vivieron sus símbolos" (RB 236a, RE 143), en nuestro tiempo, cuando el mundo se ha vuelto demasiado real (en el sentido de "realidad" tal como lo definen la ciencia y la razón), estamos en Peligro de perder nuestra conexión con el significado simbólico, y esto, para Jung, equivale a una pérdida del significado humano.

En Tipos psicológicos, Jung explica que los símbolos (a diferencia de los signos) son la mejor expresión posible "de una cosa relativamente desconocida, que... no puede ser representada más clara o característicamente" (CW 6, § 815). En ese trabajo, Jung repite y amplía su afirmación del Libro Rojo de que un símbolo no puede producirse mediante una mentalidad consciente, sino que siempre debe crearse mediante una actividad inconsciente, una actividad que tiene elementos tanto racionales como irracionales (CW 6, § 822). Jung llamó a la función psíquica que produce símbolos la "función trascendente", y escribe que produce transformación psicológica al facilitar "una transición de una actitud a otra" (CW 6, § 828).

Como hemos visto, Jung sostiene que los símbolos son los medios a través de los cuales la psique reconcilia o une los opuestos. Para Jung, "La materia prima moldeada por la tesis y la antítesis, y en cuya conformación se unen los opuestos, es el símbolo viviente" (CW 6, § 827). En esto, el antropólogo estructural francés Levi Strauss se hizo eco de Jung, quien sostuvo que los mitos reconcilian contradicciones que no pueden resolverse mediante la razón.2 Al sostener que los opuestos sólo pueden reconciliarse a través de símbolos, Jung se opuso conscientemente a Hegel, quien sostenía que las contradicciones podría superarse mediante la razón dialéctica.

En Tipos psicológicos, Jung explica que un símbolo "nace de las aspiraciones espirituales más elevadas del hombre". Surge "de las raíces más profundas de su ser… de los niveles más bajos y primitivos de la psique" (CW 6, § 823). Si reflexionamos un momento sobre estas ideas, nos damos cuenta de que las contradicciones que concilian los símbolos deben implicar siempre un conflicto entre buenos y malos (RB 311a, RE 392), civilizados y primitivos, o al menos entre "aceptados" y "rechazados". ; de lo contrario, habría poca necesidad de reconciliarse. En Tipos psicológicos, Jung describe cómo los símbolos de las grandes religiones reconcilian la espiritualidad con la sensualidad (CW 6, § 825). No es necesario mirar más allá del símbolo de la comunión donde el iniciado católico consume el cuerpo y la sangre de Cristo, o los símbolos del ritual judío donde se recitan bendiciones sobre actividades sensuales como la comida, la bebida, el vino y las fragancias.

Jung hace la audaz afirmación de que los símbolos proporcionan verdadera libertad. En El Libro Rojo afirma: "Nuestra libertad no está fuera de nosotros, sino dentro de nosotros... Uno ciertamente puede obtener la libertad exterior a través de acciones poderosas, pero uno crea la libertad interior sólo a través del símbolo" (RB 311a, RE 392). ¿Cómo podemos entender?

Machine Translated by Google



este reclamo? Primero, debemos señalar que Jung relata cómo “en el símbolo hay la liberación de la fuerza humana atada que lucha con la oscuridad” (RB 310b, 311a, RE 392). Además, el símbolo, al reconciliar el bien y el mal, permite integrar los aspectos oscuros de uno mismo y del mundo y lo libera de las garras de su sombra. Finalmente, al conciliar conflictos que de otro modo producirían depresión, ansiedad u otros síntomas psicológicos, el símbolo tiene el potencial de liberarnos de nuestras inhibiciones neuróticas.

Jung no fue el único pensador del siglo XX que sostuvo que la imaginación es el clave para la libertad humana. En su obra de 1940, La psicología de la imaginación, [3] Jean-Paul Sartre argumentó que la imaginación, al permitir que la conciencia niegue, trascienda y, en última instancia, transforme lo que se le presenta como "real", es la fuente de la libertad ontológica del hombre. Sin embargo, a diferencia de Jung, quien sostenía que la fantasía y los símbolos emergen de un “otro” (es decir, la psique colectiva) sobre el cual uno no tiene control consciente, Sartre sostuvo que “la imagen... es una conciencia que apunta a producir su objeto”. ”,4 y que la imagen no contiene nada más que lo que la conciencia pone en ella.5 De hecho, para Sartre, la naturaleza construida de la imagen es precisamente la fuente de la libertad humana. Aquí encontramos otra fuente de la distinción entre Jung y los existencialistas, una distinción que resulta en un contraste entre el hombre “existencial” y el “arquetípico”, el primero afirmando su libertad a través de una decisión consciente, el segundo a través de una expiación con fuerzas y símbolos. que están más allá de su control consciente.

Entre los símbolos analizados por Jung, los que apuntan al "Yo" son de suma importancia. Para tomar sólo algunos ejemplos, para Jung, el “Hombre Primordial” (CW 15, § 548), la piedra filosofal (CW 9ii, § 426), los mandalas (CW 9i, §§ 542, 717; CW 15, § 717 ), Cristo (CW 9ii, pp. 36–71), Buda (CW 9ii, § 304) y Dios (CW 9ii, §§ 116, 304) son todos símbolos de la unión de opuestos que constituye el Yo junguiano. De hecho, al igual que sus símbolos, el Yo señala algo que es familiar pero (porque es en gran medida inconsciente) muy imperfectamente conocido. Para Jung, el símbolo está paradójicamente determinado por nuestra herencia, historia y humanidad colectiva, y es la fuente de nuestro libre albedrío.

Para Jung, un símbolo, si ha de funcionar como tal, nunca puede ser completamente comprendido. Como dice él mismo en Tipos psicológicos:

> Mientras un símbolo sea un ser vivo, es una expresión de algo que no puede caracterizarse de ninguna otra manera ni mejor. El símbolo sólo está vivo mientras esté preñado de significado. Pero una vez que su significado ha nacido de él, una vez que se ha encontrado la expresión que formula lo buscado, esperado o adivinado incluso mejor que el símbolo hasta ahora aceptado, entonces el símbolo está muerto, es decir, sólo posee un significado histórico.
>
> (OC 6, § 816)

Se sospecha que esta “muerte del símbolo” contiene la comprensión de Jung de la proclamación de Nietzsche de la muerte de Dios. En El Libro Rojo, Jung sugiere que la ciencia, presumiblemente al explicar clara y racionalmente tantas cosas que

Machine Translated by Google



Hasta entonces se había invocado a Dios para dar explicaciones, había matado a los dioses o al menos los había enfermado mortalmente. Podríamos decir que para Jung, el símbolo de Dios ya no estaba lleno de significado y necesitaba una nueva afluencia de misterio, algo que buscaba proporcionar a través de sus nociones de fantasía, los arquetipos y el inconsciente colectivo.

Hoy podríamos preguntarnos si el símbolo del Yo está en sí mismo amenazado de muerte, ya sea por la visión mecanicista de la persona que está surgiendo de la psicología biológica y la ciencia cognitiva, o por la fragmentación provocada por la sociedad contemporánea y la expresión de esta fragmentación. en el arte, el pensamiento y la cultura posmodernos. Además, podemos investigar qué comprendería la "autocomprensión" humana si el mismo símbolo/concepto del Yo ya no fuera viable o interesante. Este no es un resultado que Jung encontrara particularmente aceptable. Como veremos, sostuvo que el Yo debe seguir siendo un misterio impenetrable si no quiere morir.6

## "Capítulo XXI: El mago", RB 312–30, RE 394–458

### Filemón

En este capítulo largo, sinuoso y difícil del Liber Secundus se nos presenta a Filemón (RB Image, p. 154), el "mago", quien en Escrutinios hablará de los misterios gnósticos en sus "Siete sermones a los muertos". Jung nos dice que la "vara mágica de Filemón yace en un armario junto con los libros sexto y séptimo de Moisés y la sabiduría de Hermes Trismegitsus" (RB 312a, RE 397).

Curiosamente, el propio Jung guardó El Libro Rojo en el armario de su cocina en Kusnacht, donde permaneció incluso después de su muerte. Es de destacar que los Libros Sexto y Séptimo de Moisés son supuestamente un libro de hechizos mágicos cabalísticos que fue publicado en 1849 por Johann Schiebel, quien afirmó, sin justificación adecuada, que los hechizos se derivaban de antiguas fuentes talmúdicas y cabalísticas.7

Filemón es el personaje descrito en las Metamorfosis de Ovidio que, junto con su esposa, Baucis, acogieron a Júpiter y Mercurio en sus hogares después de que miles de otros rechazaron a los dioses, y que fueron recompensados no sólo por permitirles sobrevivir a una inundación devastadora, sino al ser ungido como sacerdote y sacerdotisa en el templo de los Dioses.

En Los Libros Negros, aprendemos que Simón el Mago "se esconde en Filemón" (BB 6–2450. Simón el Mago es descrito en el Nuevo Testamento (Hechos 8:9–24) como un converso al cristianismo y un mago que esperaba adquirió el poder de transmitir el espíritu santo, y quien más tarde fue considerado uno de los fundadores del gnosticismo.
En el siglo II surgió una secta gnóstica que desarrolló una teosofía compleja y adoraba a Simón como Dios, el padre. Shamdasani señala que se decía que Simón el Mago estaba acompañado por una mujer que reencarnó a Helena de Troya (BB 6-245, n. 214), y hay pocas dudas de que Jung se identificaba con Simón. En el Libro Negro 6 aprendemos que Filemón debe ser identificado tanto con Elías (BB 6-299) como con Khdir, una figura del misticismo islámico (BB 6-298), e incluso eso

Machine Translated by Google



"Filemón no es un hombre, es verdaderamente el yo" (BB 6-292). Finalmente, Filemón informa crípticamente a Jung que "el hombre es tu hijo, y yo soy el hijo de mi hijo" (BB 6-300).

Jung, que cree que Filemón guarda el secreto de la magia, hace un esfuerzo concertado para que le explique su naturaleza y funcionamiento; pero Filemón responde bastante tímidamente y afirma: "no hay nada que decir" (RB 312b, RE 398). Aún así, logramos aprender que la magia se lleva a cabo con "simpatía", por lo que Filemón se refiere tanto a "compasión" como a medios "simpáticos" o imitativos. También aprendemos que para Filemón la magia "es innata en el hombre", idea que Jung refuerza con su observación "que todos los pueblos en todos los tiempos tienen las mismas costumbres mágicas". (RB 313a, RE 399), tocando nuevamente una línea de pensamiento que concuerda con su noción en desarrollo del inconsciente colectivo. Si bien Jung expresa cierto escepticismo acerca de la magia, llamándola "una de las vanas herramientas de los hombres" (RB 313a, RE 399), la introducción de la "magia" le brinda la oportunidad de discutir el papel de la razón y la sinrazón en la búsqueda. para el alma.

## Razón y Magia

Filemón le dice a Jung que la magia está fuera de la categoría de conocimiento y es "lo negativo de lo que uno puede saber" (RB 313b, RE 400). De hecho, cuando se trata de magia "no hay nada que entender", ya que "la magia resulta ser todo lo que elude la comprensión"8 (RB 313b, RE 401). Cuando Jung protesta que esto debe significar que "la magia no es más que engaño" (RB 313b, RE 401), Filemón lo amonesta por razonar sobre el asunto. Filemón explica que la dificultad de la magia es precisamente la dificultad de existir sin razón. Esta es la razón por la que la mayoría de los magos son de edad avanzada, ya que la razón declina con la vejez.
Tal vez, explica Philemon, Jung debería esperar unos años hasta que su "cabello se haya vuelto gris" y su "razón se haya aflojado" (RB 313b, RE 402).

Al reflexionar sobre su encuentro con Filemón, Jung hace una serie de observaciones adicionales sobre la magia y la razón. Aprendemos que "Es un error creer que existen prácticas mágicas que se pueden aprender. No se puede entender la magia. Sólo se puede entender lo que está de acuerdo con la razón. La magia concuerda con la sinrazón, que uno no puede comprender". Además, "El mundo concuerda no sólo con la razón sino también con la sinrazón" (RB 314a, RE 403), una afirmación que Jung debe haber pretendido, al menos vagamente, como respuesta a la afirmación de Hegel (hecha en la Filosofía del derecho) de que sólo lo racional es real. Jung ya nos ha dicho que hay una "realidad" que corresponde a la imaginación, y aquí insiste en que hay un elemento de la realidad que no es comprensible por la razón. De hecho, existe una forma de comprensión, es decir, una "comprensión mágica", que "se llama no comprensión".
(RB 314a, RE 403). Hay algo parecido a una "teología negativa" en juego aquí.
Esto me recuerda la afirmación del filósofo y cabalista judío italiano David ben Judah ha-Hasid (1470-1526) de que, debido al carácter oculto e incomprensible de Dios, el "olvido" es el modo de comprender a la deidad.9 Jung toma esto Una especie de paradoja va un paso más allá cuando dice de la magia que hace "comprensible de una manera incomprensible lo que no se entiende" (RB 314b, RE

Machine Translated by Google



404). Stein ha interpretado la “magia” en El Libro Rojo no como un poder, sino como una actitud receptiva a lo inconsciente y lo irracional, y que se esfuerza por hacerlo inteligible.10

## El gran misterio

Si bien Jung alberga la idea de que “sólo aquellos sin razón [necesitan magia] para reemplazar su falta de razón” (RB 314b, RE 403) y que, por lo tanto, ya no necesitamos magia, muy rápidamente regresa a la idea “que la mayor parte del mundo escapa a nuestra comprensión”, y esto deja abierta la puerta a la magia incluso en nuestra época. Si bien reconoce que al menos una parte de lo que actualmente encontramos incomprensible puede ser comprendido racionalmente en el futuro (RB, p. 314b, RE 404), Jung sostiene que las capas más profundas e interesantes del alma se presentan como misterios insuperables que son esencialmente impenetrables para la razón humana y, además, sólo mediante la confrontación con tales misterios uno puede encontrar plenamente su alma e individuarse como yo. Ésta, para Jung, es la “magia” de Filemón y, de hecho, el fundamento de una verdadera psicología profunda. En una carta a Hans Schmid, fechada el 6 de noviembre de 1915, Jung escribe:

> El núcleo del individuo es un misterio de la vida, que se apaga cuando se “capta”... Por lo tanto, en las últimas etapas del análisis, debemos ayudar a las personas a alcanzar esos símbolos ocultos y desbloqueables, donde el germen yace escondido como el tierno. semilla en la cáscara dura. Realmente no debería haber ningún entendimiento a este respecto, incluso si fuera posible.11

Durante el período en que se redactó El Libro Rojo, Jung no fue el único que consideró el yo y el significado de la vida como un misterio impenetrable. Seis meses después de la carta de Jung a Schmid, un joven filósofo, Ludwig Wittgenstein, que pronto se convertiría en el favorito del positivismo lógico, escribió en sus cuadernos: “El yo, el yo es lo que es profundamente misterioso”,12 y menos de tres años después : “Creemos que incluso cuando se hayan respondido todas las posibles preguntas científicas, los problemas de la vida permanecen completamente intactos”. 13 Según Wittgenstein, “hay, de hecho, cosas que no se pueden expresar con palabras. Se hacen manifiestos. Son lo que es místico.”14

## Magia y Caos

Jung relaciona la magia con la producción de caos y desorden: “Si uno abre el caos, también surge la magia” (RB 314b, RE 404), y “Donde la razón establece orden y claridad, la magia causa desorden y falta de claridad” ( RB 314b, RE 404).
En su borrador de El Libro Rojo, Jung afirma que la práctica de la magia implica la traducción del caos en algo que pueda entenderse (RB 314, n. 271, RE 404, n. 271), pero como hemos visto, para Jung , la “comprensión mágica” es una forma de

Machine Translated by Google



"incomprensión". Jung afirma que "Se puede enseñar el camino que conduce al caos, pero no se puede enseñar magia. Sólo se puede guardar silencio sobre esto, que parece ser el mejor aprendizaje" (RB 314b, RE 404). Una vez más, la comparación con el primer Wittgenstein es acertada. Al final de su Tractatus, hablando de lo "místico", esos aspectos del mundo que no pueden articularse en el lenguaje, Wittgenstein escribe: "De lo que no se puede hablar, hay que permanecer en silencio".15

Jung sugiere que la magia surge cuando uno logra acceder a aspectos inconscientes del yo. De hecho, en Tipos psicológicos, Jung dice que debido a que el mago conserva "un rastro de paganismo primordial", tiene un mayor acceso a su inconsciente, donde los opuestos, incluidos el bien y el mal, aún no se han separado por completo. Debido a esto, el mago puede ser tanto un destructor como un salvador, pero también sirve como símbolo "para un intento de unificación" (CW 6, par 316). En El Libro Rojo escribe: "La magia es una forma de vivir", y aparece cuando uno siente que "un otro más grande en realidad está dirigiendo" el carro de uno (RB 314a, RE 405). Entonces ocurre la magia, pero sus efectos no se pueden predecir. Sin embargo, debe aceptarse totalmente si queremos que nuestro "árbol" crezca, y tal aceptación puede implicar cierta "estupidez" y "mal gusto". Esto sugiere un paralelo con el proceso analítico, donde uno debe suspender su juicio racional, moral y estético para que emerjan contenidos inconscientes.

La magia también puede entenderse en términos religiosos o teológicos. Después de todo, Filemón y Baucis sirven como sacerdote y sacerdotisa de los dioses y, como hemos visto, la noción de Jung de un desconocido esencial lo sitúa muy cerca del misticismo y la teología negativa. Por ejemplo, según los místicos judíos, el Dios infinito, Ein-sof (literalmente, "Sin fin")

> no puede ser objeto de pensamiento, y mucho menos de palabra, aunque haya una indicación de ello en todo, porque no hay nada más allá de él. En consecuencia, no hay letra, ni nombre, ni escritura, ni palabra que pueda comprenderlo.16

Posteriormente, Jung equiparó al Dios infinito con el inconsciente, ya que para él ambos eran psicológicamente indistinguibles, y consideraba que el inconsciente contenía un elemento de lo esencial desconocido.

En sus "Relaciones del yo con el inconsciente" (1928), Jung escribió más tarde:

> Hay pocas esperanzas de que podamos alcanzar siquiera una conciencia aproximada del yo, ya que por mucho que hagamos consciente siempre existirá una cantidad indeterminada e indeterminable de material inconsciente que pertenece a la totalidad del yo.
>
> (OC 7, § 274)

## La crítica de Jung a la razón

Ya hemos sido testigos de cómo Jung, en El Libro Rojo, es muy crítico con la ciencia, responsabilizándola de las enfermedades tanto de los dioses como de los humanos.

Machine Translated by Google



psique, y ahora vemos cómo Jung, en su discurso sobre la “magia”, dirige su mirada crítica también a la razón . De hecho, gran parte de El Libro Rojo puede entenderse como un esfuerzo por crear un contrapeso a la tendencia moderna a comprender racionalmente todas las cosas.

Según Jung:

> Los antiguos llamaban Logos a la palabra salvadora, expresión de la razón divina. Había tanta sinrazón en el hombre que necesitaba razón para ser salvo. [Pero] al final [el Logos] nos envenena a todos... Esparcimos veneno y parálisis a nuestro alrededor porque queremos educar a todo el mundo que nos rodea en la razón.
>
> (RB 280b, RE 287)

Para Jung, la razón no sólo está presente en el pensamiento sino también en el sentimiento (todos conocemos a aquellos cuyas emociones tienden a ser “apropiadas” y “razonables”). Sin embargo, aquellos que siempre son intelectual y emocionalmente racionales son, en opinión de Jung, secretamente “adoradores del sirviente [serpiente]” (RB 280b, RE 287), ya que la razón siempre debería ser simplemente un sirviente para otros fines.

Jung se muestra escéptico incluso con respecto a la capacidad de la razón para proporcionar una base para el conocimiento:

> Siempre que quiero aprender y comprender algo, dejo en casa mi supuesta razón y doy a lo que sea que estoy tratando de comprender el beneficio de la duda. Esto lo he aprendido poco a poco, porque hoy en día el mundo de la ciencia está lleno de ejemplos aterradores de lo contrario.
>
> (RB 313a, RE 399)

Jung observa “que el mundo comprende razón y sinrazón”, y agrega, “y también entendimos que nuestro camino necesita no sólo razón sino también sinrazón” (RB 314a, RE 404). Esta es una idea que Jung mantendría a lo largo de su carrera. Por ejemplo, en su ensayo “Aspectos psicológicos del arquetipo materno”, escrito originalmente en 1938 y revisado en 1954, Jung escribió que “nunca se debe olvidar que el mundo sólo existe porque las fuerzas opuestas se mantienen en equilibrio. Así también lo racional se ve contrarrestado por lo irracional” (CW 9i, § 174). En la versión revisada de este ensayo de 1954, Jung expresó su extrema preocupación por las consecuencias de la ciencia, la tecnología y la razón. Aludiendo al desarrollo de armas nucleares, afirmó que había llegado el momento

> cuando los logros de la ciencia y la tecnología, combinados con una visión racionalista y materialista del mundo, amenazan la herencia espiritual y psíquica del hombre con una aniquilación instantánea.
>
> (CW 9i, § 195)

En Tipos psicológicos, Jung adoptó una posición más sobria con respecto a la razón y aclaró que usaba el término “irracional”, “no para denotar algo contrario”.

Machine Translated by Google



a la razón, sino algo que está más allá de la razón y, por tanto, algo que no está fundado en la razón" (CW 6, § 774). Esto, informa a sus lectores, incluye "hechos elementales"; por ejemplo, "Que la Tierra tiene una luna, que el cloro es un elemento, que el agua alcanza su mayor densidad a los cuarenta grados centígrados". 17 Jung incluye el azar y las características accidentales de los objetos y eventos bajo el título de "lo irracional". ."
Sin embargo, en El Libro Rojo, Jung reconoce que ciertas cosas que hoy están más allá de la razón pueden no estarlo mañana: "Uno puede estar seguro de que la mayor parte del mundo escapa a nuestra comprensión... sin embargo, una parte de lo incomprensible sólo es ahora posible". incomprensible y puede que mañana ya coincida con la razón"
(RB 314b, RE 404). Sin embargo, esto puede no ser posible, por ejemplo, para los objetos de la experiencia religiosa (que la razón nos dice que son una ilusión o una enfermedad).
Jung nos dice que es "bastante fácil para nuestra razón negar a Dios y hablar sólo de enfermedad", sin embargo, "el brillo ardiente de Dios [es] una vida más elevada y plena que las cenizas de la racionalidad" (RB 339a, RE 481, 482).

La dificultad de Jung con la razón se debe en parte a su creencia de que ésta está asociada sólo con dos de las que él consideraba las cuatro funciones psíquicas. Como hemos visto, según Jung, la razón está asociada con el pensamiento y el sentimiento, que él consideraba funciones racionales. En la tipología de Jung, los sentidos y la intuición son "irracionales", en gran medida porque, a diferencia del pensamiento y los sentimientos, se basan en la percepción más que en el juicio. Jung tenía en tan alta estima el símbolo porque lo veía como un producto de las cuatro funciones psíquicas. En Tipos psicológicos dice del símbolo:

> Ciertamente tiene un lado que concuerda con la razón, pero tiene otro lado que no; porque está compuesto no sólo de datos racionales sino también irracionales suministrados por la percepción pura interna y externa.
>
> (OC 6, § 822)

Uno podría suponer fácilmente que, basándose en esta definición, la irracionalidad del símbolo, y lo irracional en general, no son funciones que necesariamente contradigan la razón o la ciencia (después de todo, la sensación y la intuición también están involucradas en el proceso científico racional). Sin embargo, en otros escritos, Jung sugiere que lo irracional es prerracional, ilógico y está asociado con la locura. En Tipos psicológicos dice que un símbolo "debe derivar igualmente de los niveles más bajos y primitivos de la psique" (CW 6, § 822). Como hemos visto, en El Libro Rojo, la irracionalidad (como la locura) es una forma del espíritu que forma parte de todas las enseñanzas, filosofías y vida (RB 298a, RE 348). Quien se niega a entrar en el mundo irracional e ilógico de la locura, según Jung, no ha podido comprender la naturaleza completa de la psique y, además, ha permanecido fuera de la vida misma.

Desde la perspectiva de Jung, existe otro problema más con la razón. Según Jung, "las leyes de la razón son las leyes que designan y gobiernan la actitud promedio, 'correcta' y adaptada... Es 'racional' todo lo que concuerda con estas leyes, todo lo que las contraviene es 'irracional'" (CW 6, artículo 786). Dado que Jung considera que la "fantasía creativa" es el camino hacia el alma, desde el punto de vista de Jung se deduce que

Machine Translated by Google



que la razón nunca puede llevarnos al alma, porque la razón, por sí sola, nunca puede contravenir la norma o el “discurso rector”. Como sugiere Stein, para Jung, la razón (y la intención) repiten el pasado pero no crean un futuro.18 Es interesante preguntarse si esto es realmente así (si, por ejemplo, la revolución en el desarrollo de las computadoras) procedió, al menos en parte, de forma irracional.

La razón se asocia a menudo con una lógica de "consistencia" y, como hemos visto, la cuestión de la "consistencia" y la "contradicción" ya ha sido planteada en algunos de los pronunciamientos del Libro Rojo de Jung y, de hecho, es una cuestión importante para la psicología junguiana en general. Debemos señalar que Jung llegó a considerar la coherencia estricta como una limitación de la mentalidad europea, señalando, por ejemplo, en su comentario sobre el Libro tibetano de los muertos que la “suposición tácita (del pensamiento oriental) [es] el carácter antinomial de todas las afirmaciones metafísicas... no el mezquino europeo 'esto o lo otro', sino un 'ambos y' magníficamente afirmativo” (CW 11, § 833). Al final de su vida, Jung afirmó:

> Debería estar dispuesto a hacer afirmaciones trascendentales, pero con una condición: que exponga al mismo tiempo la posibilidad de que sean falsas. Por ejemplo, "Dios es", es decir, como creo que es. Pero como sé que no podría formarme una idea adecuada de un ser eterno que lo abarca todo, mi idea de él es lamentablemente incompleta; por tanto, la afirmación “Dios no es” (así) es igualmente verdadera y necesaria.
>
> (CW 18, § 1584)

Esto me recuerda al cabalista Azriel la concepción que Gerona tenía de Dios como la “Unión de todas las contradicciones”, incluidas las de la fe y la incredulidad.19

Sin embargo, podríamos preguntarnos nuevamente si la aceptación de la contradicción requiere necesariamente un abandono de la razón, algo que Jung, en El Libro Rojo y en otros lugares, parecía suponer. Como hemos visto, los lógicos budistas, hegelianos y “dialetistas” sostienen una opinión contraria, y cada uno de ellos ha sugerido que es perfectamente racional hablar de proposiciones (como la “paradoja del mentiroso”, por ejemplo “Esta afirmación es falsa”) que son a la vez verdaderas y falsas (o ni verdaderas ni falsas) y/o que lógicamente implican sus propias contradicciones. Hegel, por ejemplo, sostuvo que la lógica debe ser dialéctica para reflejar las oposiciones esenciales que prevalecen en el mundo:

> toda cosa actual implica una coexistencia de elementos opuestos. En consecuencia, conocer o, en otras palabras, comprender un objeto equivale a ser consciente de él como una unidad concreta de determinaciones opuestas.20

## Los peligros de la “falta de razón”

La celebración de lo irracional por parte de Jung parece haber figurado en su temprano entusiasmo por el nacionalsocialismo. En la Clínica Tavistock de Londres en 1935, Jung describió cómo el nazismo no sólo tuvo un efecto hipnótico sobre el pueblo alemán, sino incluso, cuando estaba en Alemania, sobre el propio Jung:

Machine Translated by Google



> ¿Habrías creído que toda una nación de gente muy inteligente y culta podría verse cautivada por el fascinante poder de un arquetipo?
> Lo vi venir y puedo entenderlo porque conozco el poder del inconsciente colectivo. Pero en la superficie parece simplemente increíble. Incluso mis amigos personales están bajo esa fascinación, y cuando estoy en Alemania, yo mismo lo creo, lo entiendo todo, sé que tiene que ser como es. Uno no puede resistirse. Te lleva por debajo del cinturón y no en tu mente, tu cerebro simplemente no cuenta para nada, tu sistema simpático está atrapado. Es un poder que fascina a las personas desde dentro, es el inconsciente colectivo el que se activa…
> No podemos ser niños al respecto, tener ideas intelectuales y razonables y decir: esto no debería ser... Un destino incomprensible se ha apoderado de ellos y no se puede decir si está bien o mal. No tiene nada que ver con el juicio racional, es sólo historia.
>
> (OC 18, § 372)

Si bien esta afirmación pretende ser descriptiva y, de hecho, proporciona una idea del advenimiento de la era nazi, concuerda demasiado con la crítica del Libro Rojo de Jung a la razón y la moralidad convencional (RB, p. 280b, p. 313a), con la crítica posterior de Jung sobre la razón y la moralidad convencional. afirmar que “nunca deberíamos identificarnos con la razón” (CW 7, § 111), y con su admisión de que inicialmente era optimista acerca de Hitler y los nazis21 para que no nos preocupemos por sus implicaciones teóricas. En 1939, Jung le dijo a Recursos Humano Knickerbocker, un periodista estadounidense, que el "inconsciente de Hitler tiene un acceso excepcional a su conciencia" y que fue esto lo que lo convirtió en un "verdadero líder".22 El problema con esto es que fue precisamente ese acceso al inconsciente colectivo, y el consecuente domesticación de la “virtud” y la “razón” del ego, que Jung había prescrito para el alma moderna. De hecho, el mismo año de la entrevista a Knickerbocker, Jung publicó un artículo en inglés, “The Meaning of Individuation” (publicado en CW 9i, pp. 272-289, en una forma algo modificada como “Conscious, Unknown and Individuation”), en en el que afirmó que “las influencias inconscientes... son a menudo más verdaderas y más sabias que nuestro pensamiento consciente” (CW 9i, § 504), y que lo que “en la filosofía india se llama conciencia 'superior', corresponde a lo que en Occidente llamamos 'inconsciente'” (CW 9i, § 506).

Después de la guerra, Jung diría que no podía creer que una Un estado europeo civilizado podría actuar de manera tan irracional:

> Cuando Hitler tomó el poder me resultó evidente que en Alemania se estaba gestando una psicosis masiva. Pero no pude evitar decirme que, después de todo, esto era Alemania, una nación europea civilizada con sentido de moralidad y disciplina.
>
> (OC 10, § 472)

Sin embargo, el optimismo de Jung antes de la guerra respecto de los nazis y Hitler plantea serias dudas sobre cualquier psicología, filosofía o teología que no responsabilice a la razón las funciones psíquicas no racionales. Mientras que en El Libro Rojo y muchos

Machine Translated by Google



En sus escritos posteriores antes de la Segunda Guerra Mundial, Jung insistió en que la razón no puede dominar la psique o nuestra comprensión de ella; más tarde, al reflexionar sobre las fuerzas psíquicas irracionales que, en su opinión, produjeron los acontecimientos que ocurrieron en la Alemania nazi, estuvo cerca de a modificar su pensamiento y recalibrar la relación entre contenidos inconscientes y comprensión racional:

> Como psiquiatra, acostumbrado a tratar con pacientes que corren el riesgo de verse abrumados por contenidos inconscientes, sabía que es de suma importancia, desde el punto de vista terapéutico, fortalecer en la medida de lo posible su posición consciente y su capacidad de comprensión para que que hay algo ahí para interceptar e integrar los contenidos que están irrumpiendo en la conciencia.
>
> (OC 10, § 473)

En una entrevista sobre su vejez, publicada por primera vez en 195823, Jung fue aún más lejos en su evaluación de la relación entre la razón inconsciente y consciente:

> Dado que todo el mundo cree o, al menos, intenta creer en la superioridad inequívoca de la conciencia racional, debo enfatizar la importancia de las fuerzas irracionales inconscientes, para establecer una especie de equilibrio. Así, a los lectores superficiales de mis escritos les parece como si estuviera dando al inconsciente un significado supremo, sin tener en cuenta la conciencia. De hecho, el énfasis recae en la conciencia como condición sine qua non de la apercepción de contenidos inconscientes y árbitro supremo en el caos de las posibilidades inconscientes.
>
> (CW 18, § 1585)

Stein señala que Jung guardaba un busto de Voltaire en su estudio, lo que Stein interpreta en términos de la conclusión de Cándido que propugna una filosofía de cultivar el propio jardín.24 ¿No podría ser también que este busto de Voltaire, que simbolizaba el iluminación, ¿fue para Jung un recordatorio del valor de la razón e incluso una compensación por la propia fascinación de Jung por lo no racional?

Incluso durante el período del Libro Rojo, Jung tenía dudas sobre la vehemencia con la que había criticado el pensamiento racional. Shamdasani cita una carta inédita a JB Lang, fechada el 17 de enero de 1919, en la que Jung escribe:

> Es el diablo quien dice: desdeñad toda razón y ciencia, poderes supremos de la humanidad. Eso nunca es apropiado, aunque nos veamos obligados a reconocer [la existencia de] lo irracional.
>
> (RB Introducción 207, RE 46)

Esto me recuerda la parábola jasídica de los “dos bolsillos”. En un bolsillo el hombre debe guardar un trozo de papel en el que esté escrito: "Yo no soy más que el polvo de la tierra", y en el otro bolsillo un papel con la frase: "Para mí, todo el mundo es polvo".

Machine Translated by Google



El mundo fue creado". La sabiduría es saber en qué bolsillo hay que meter la mano en una determinada ocasión. Parece que para Jung, en un bolsillo debería haber un papel con la frase "Nunca debemos identificarnos con la razón" (CW 7, § 111), mientras que un papel con la frase "Es el diablo quien dice: desdeñad toda razón". y la ciencia, los poderes más elevados de la humanidad" (RB Intro 207, RE 46, Jung a JB Lang, 17 de enero de 1918) deberían celebrarse en el otro.

## Los tres tipos de amantes

Volviendo a nuestro texto, Jung recita ahora una oda a Filemón, cuyo mismo nombre sugiere que es un amante (RB 315a, RE 407). La supervivencia de Filemón al diluvio indica que "él permaneció vivo cuando estalló el caos", y Jung reflexiona: "En verdad, es el amante el que sobrevive" (RB 315a, RE 407). En un pasaje revelador, Jung afirma que hay tres tipos de amantes, "los que aman a los hombres, los que aman las almas de los hombres y los que aman su propia alma" (RB 315b, RE 407). Filemón, nos dice Jung, ejemplifica el tercer tipo de amante, y Jung pregunta si uno no es un hombre "hasta que sea un amante de su propia alma" (RB 315b, RE 408). Es revelador que Jung eligiera a un "amante" tan interior como su guía espiritual, especialmente un amante que, como dice ahora Jung, tiene una sabiduría "fría", "con un grano de veneno, pero cura en pequeñas dosis". (RB 315b, RE 408). Jung elogia a Philemon por no tener salas de conferencias ni estudiantes, y por proporcionar sólo palabras que dejaron a Jung con "nada" y "dudas". Jung le dice a Filemón: "tú no eres cristiano, ya que te alimentas de ti mismo y obligas a los hombres a hacer lo mismo" (RB 315b, RE 408).

De hecho, Filemón parece dejar a Jung a su suerte, tanto en su evaluación del carácter de Filemón como en su discernimiento de la naturaleza de la "magia" que representa. Mientras que Cristo ha llevado a los hombres a "esperar regalos de sus salvadores" (RB 316a, RE 409), Filemón es sabio porque retiene los regalos, esperando que "todo crezca desde dentro de sí mismo" (RB 316a, RE 409), una noción que anticipa Ideas posteriores de Jung sobre las condiciones psicoterapéuticas para la individuación.

Filemón es el "padre de toda sabiduría eterna" (RB 315b, RE 408), pero su sabiduría es paradójica, porque es invisible, y la "verdad de Filemón es incognoscible, completamente falsa en una época determinada y, sin embargo, verdadera en toda la eternidad". (RB 316a, RE 409). (Aquí volvemos a la distinción entre el "espíritu de este tiempo" y el "espíritu de las profundidades" con el que comenzó El Libro Rojo ). Además, Filemón es un "recipiente de fábulas" y sería visto como un "mentiroso y estafador" si "acudía a los hombres como hombre" (RB 316b, RE 411). Otra paradoja implica el hecho de que Filemón enseña sólo a los muertos (RB 316b, RE 411), como sólo "los falsos maestros enseñan (a los vivos)" (RB 317a, RE 412). En este punto de El Libro Rojo, Filemón parece ser poco más que una pantalla en blanco sobre la cual Jung proyecta sus fantasías sobre la magia y que, por lo tanto, obliga a Jung a confiar en sí mismo en su búsqueda de la sabiduría y la verdad. Sin embargo, el camino de Jung hacia la sabiduría no será directo ni fácil, porque "sólo quien conoce el error más oscuro sabe qué es la luz" (RB 317a, RE 412).

Machine Translated by Google

Capítulo 9

# Filosófico y Teológico Reflexiones

## El Libro Rojo: Liber Secundus

### “Capítulo XXI: El don de la magia”, cont.

La banalidad y el sentido de la vida

Jung emerge de su encuentro con Filemón como un mago, y ahora procede a tocar una flauta mágica y seducir a la serpiente haciéndole creer que ella es su alma (RB 317a, RE 413). Luego, Jung participa en una serie de encuentros con una figura que se identifica alternativamente como una serpiente, el alma de Jung y un pájaro. Jung le pide a su “alma” algunas palabras de sabiduría o consejo, y ella responde que deja que “la hierba crezca sobre todo” lo que hace Jung (RB 317a, RE 414). Jung encuentra esto un tanto banal, y su alma explica: “La banalidad es mi elemento”, y agrega: “cuanto más poco común eres, más común puedo ser yo” (RB 317a, RE 414), sugiriendo que un hombre que está aparentemente preocupado por lo esotérico y el más allá se compensa con un alma que tiene los pies en la tierra y es ordinaria. De hecho, en Los Libros Negros, el alma de Jung le dice: “No eres lo suficientemente banal” (BB 6-277).

En el Libro Negro 2, el alma de Jung dice que la verdad última debe ser común e incluso banal porque:

> Cuanto menos comunes sean las verdades más elevadas, más inhumanas deben ser y menos te hablarán como algo valioso o significativo relacionado con la esencia y el ser humanos. Sólo lo humano y lo que llamáis banal y trillado contiene la sabiduría que buscáis.
>
> (BB 2-208)

Además, “Las verdades humanas más extremas no son enigmas. ¿Por qué pensamos que eran acertijos? (BB 2-214), esto, leído en el contexto del énfasis de Jung en “esta vida” (RB 232a, RE 125), sugiere que el significado de la vida no es un misterio sino que está a la vista: es el cumplimiento de eso. que realmente valoramos y encontramos significativos en nuestra vida cotidiana. En el Libro Negro 4 leemos:

> Nuestra vida es la verdad que buscamos... Creamos la verdad viviéndola. Sólo en retrospectiva la vida se convierte en verdad. No encontramos primero la verdad y luego la vivimos, sino al revés.
>
> (BB 4-215)

DOI: 10.4324/9781003027027-9

Machine Translated by Google



Es evidente que Jung no estaba de acuerdo con respecto a las cuestiones fundamentales de la vida. De hecho, en el Libro Negro 5 afirma: “El camino incierto es el buen camino; sobre él residen las posibilidades” (BB 5-226). Es persiguiendo estas posibilidades que descubrimos el significado y el valor de la vida.

## La “innovación” de Jung, la fusión de los opuestos

En su diálogo con su serpiente/alma, Jung vuelve a su preocupación por la coincidencia de los opuestos, que ahora emerge como el tema principal de su búsqueda del Libro Rojo . Su alma le informa que se está preparando una “última cena”, y Jung concluye que él será “invitado y plato en esta comida”, un pensamiento que encuentra dulce y horroroso (RB 317b, RE 415). Con esto se fusionan “locura y razón”, “lágrimas y risas”, “moralidad e inmoralidad” y “alegría y dolor” (RB 318a, RE 416). Además, donde hay amor (como en Cristo) también está la serpiente, y quien quiere “convertirse” se encuentra en medio de una batalla entre la serpiente y el pájaro (RB 318b, RE 417).

Jung pregunta sobre las consecuencias de su “innovación”, la unificación de los opuestos. “¿Cómo será”, pregunta, “ahora que Dios y el diablo se han hecho uno?” (RB 318b, RE 418). ¿Esta fusión paralizará la vida? ¿No es cierto que la lucha entre los opuestos (en contraposición a su unificación) es la condición misma de la vida? La serpiente/alma responde que efectivamente es así (RB 318b, RE 419), y añade que las “innovaciones” de Jung la han privado de una fuente de poder (RB 319a, RE 419). Jung alega que él no es el culpable, ya que fue su serpiente/alma la que lo condujo “cuidadosamente por el camino”, a lo que la serpiente responde “podrías haber rechazado la manzana” (RB 319a, RE 419), insinuando que la coincidencia de los opuestos es el mismo conocimiento que le fue prohibido a la humanidad.
Así, Jung sugiere que el fruto prohibido no sólo proporcionó conocimiento de la distinción entre el bien y el mal, sino también de su unidad esencial.

Jung ahora tiene una visión compleja, que involucra el trono de Dios, la santa trinidad, el cielo y Satanás. Le informa a Satanás: “hemos unido los opuestos” y de hecho “te unimos (Satanás) con Dios” (RB 319a, RE 420). Satanás responde con arrogancia que esta idea es un “alboroto desesperado” y pregunta: “¿Por qué semejante tontería?” Jung insiste en que su coincidencia de opuestos es “un principio importante”, ya que “Tenemos que poner fin a las interminables disputas, para finalmente liberar nuestras manos para la vida real” (RB 319a, RE 420). La respuesta diabólica de Satanás es que la teoría de Jung “huele a monismo” y que “se han calentado cámaras especiales” en el infierno para sus defensores. Jung responde que no es monista, ya que no tiene “ninguna verdad única y correcta” (RB 319b, RE 421).

Jung afirma que con la unión de los opuestos ocurrió algo extraño e incomprensible: “no pasó nada más” y “la vida se detuvo por completo” (RB 319b, RE 421). Jung, con un poco de pánico, le pregunta a Satanás qué se debe hacer, y Satanás lo amonesta por involucrarse en “el orden del mundo” para empezar. Sin embargo, Jung observa que la “santa trinidad” (que permanece en escena) está “tomando las cosas con calma” y “no parece desagradarle la innovación” (RB 319b, RE 421). Satanás responde que no se debe confiar en las reacciones de la santísima trinidad

Machine Translated by Google



y que la “paralización” que Jung ha producido con su presunción “se parece mucho a lo absoluto”, y “lo absoluto siempre fue adverso para los vivos” (RB 319b, RE 422). En contraste con el absoluto, que es aburrido y vegetativo, Satanás afirma ser “la ambición, la codicia por la fama, la lujuria por la acción… el efervescencia de nuevos pensamientos”, y aconseja a Jung que “revoque por completo [su] innovación dañina tan pronto como posible” (RB 319b, RE 422).

Jung y Satanás luego debaten sobre la verdadera naturaleza y valor de la vida; si la vida personal de ambición y deseo es preferible a la vida de la divinidad con su “paciencia tolerante” y su “eternidad” (RB 320a, RE 422). La cuestión no está resuelta ni aquí en El Libro Rojo ni, me atrevería a decir, en nuestras propias vidas. ¿Debería la meta de la vida ser la intensificación del deseo y los esfuerzos por lograrlo, o la muerte del deseo con su consiguiente reposo y alivio del sufrimiento de las necesidades insatisfechas? Jung, con su “innovación” de la unidad de los opuestos, llega al umbral de una solución mística (bastante oriental) al problema de la vida, pero luego duda ante el precipicio. “Esta vez”, le dice a Satanás, “me has aconsejado bien” (RB 320a, RE 423). Más tarde, Jung declarará que, si bien los occidentales pueden aprender mucho de la sabiduría oriental, no podemos adoptar de todo corazón su camino espiritual (CW 11, § 902). El pensamiento que llegó a esta conclusión se está filtrando en estos diálogos del Libro Rojo .

## Nociones Teosóficas

La narrativa cambia nuevamente y Jung se dirige a los dioses. Entra en un monólogo teosófico de amplio alcance que comienza con la pregunta de si debe comenzar “en el sufrimiento o en la alegría, o en el sentimiento mixto que se encuentra entre ambos” (RB 320a, RE 424). Jung habla de la “pequeña gota de algo que cae en el mar de la nada” antes de la creación del mundo, y que se expande hacia la “libertad ilimitada” (RB 320a, RE 424). Arenga y maldice al diablo, orando “para que el oro de los dioses salga de [su] cuerpo” (RB 320b, RE 424). En una metáfora teosófica que tiene un paralelo con las imágenes del gnosticismo, la alquimia y la Cabalá, Jung habla de que las envolturas del diablo estallan en pedazos para que la semilla divina o la semilla dorada pueda liberarse del “barro resbaladizo” (RB 320b, RE 424). Ciertamente, en la época de El Libro Rojo, Jung ya estaba familiarizado con la noción gnóstica de una chispa divina atrapada en el mundo material, y más tarde hablará del proceso alquímico de extracción de oro de un metal común como metáfora de la individuación del metal. el Yo. Más adelante en su vida, Jung encontrará la metáfora cabalística de extraer una semilla o chispa de luz divina atrapada en las envolturas o cáscaras (Kellipot) del “Otro Lado”,1 una metáfora de la reparación y restauración del alma y el mundo.

## El Cabiri: atravesando el enredo del cerebro

Jung se encuentra con los Cabiri, los primeros dioses griegos a quienes Jung consideraba “espíritus elementales” y deidades ctónicas que “todavía tienen raíces en el suelo como plantas” (RB 320b,

Machine Translated by Google



425). Dice que los Cabiri son “las primeras formaciones del oro informe” que surgen del cuerpo del diablo, y les pregunta si son los “pies terrenales de la Divinidad” (RB 320b, RE 425), exigiendo que respondan.

Los Cabiri saludan a Jung, a quien respetuosamente llaman “el maestro de la naturaleza inferior”, y le informan que “conocen las leyes desconocidas e inexplicables de la naturaleza viva” (RB 320b, RE 426). De hecho, se describen a sí mismos como responsable del lento y letárgico proceso a través del cual la materia muerta “entra en lo vivo” (RB 321a, RE 426). Le han traído a Jung un regalo, un “destellante espada” con la que “puede cortar el nudo que [le] enreda” (RB 321a, RE 426). Resulta que este nudo no es otra cosa que “la gran bola enredada” que la madre naturaleza ha tejido como el cerebro de Jung , y los Cabiri le informan a Jung que dado que el hombre está enredado en su cerebro, Jung, como “maestro de la naturaleza inferior”, debe “cortar el enredo” (RB 321a, RE 427). En efecto, los Cabiri cuentan Jung que este mismo enredo con el cerebro constituye su locura. Jung se indigna ante la insinuación de que está loco y lanza algunas palabras selectas a los Cabiri, llamándolas “raíces de arcilla y excrementos” y “basura atrapada por pólipos”.
Añade que los Cabiri son en sí mismos las “fibras raíz” de su cerebro, a las que Cabiri responde que requieren destrucción ya que son el enredo (RB 320a, RE 427).

Los Cabiri informan a Jung que están dispuestos a morir por él y cuando mueran, Jung “ya no será su cerebro, sino que existirá más allá de [su] locura” (RB 321b, RE 428). Aquel que está atrapado dentro del cerebro es “salvaje” y endeble, pero aquel que se eleva por encima de su cerebro “adquiere la forma de un gigante” (RB 321b, RE 428). Jung finalmente acepta asestar el golpe mortal, los Cabiri declaran que lo que ambos temían y deseaban se ha cumplido, y Jung afirma que ahora está por encima de su cerebro, ha construido una torre a partir del “más allá superior e inferior” (RB 332a, RE 429), y es el “amo de [su] propio yo” (RB 321b, RE 429).

¿Qué podemos hacer con este encuentro con los Cabiri, su destrucción y la consiguiente trascendencia del cerebro? Me vienen a la mente al menos tres posibilidades, que no son mutuamente excluyentes: humanamente, trascender el cerebro sugiere una elevación por encima de la propia naturaleza animal o material; filosóficamente, sugiere superar el naturalismo o “materialismo desalmado”, que sostiene que la mente es idéntica y determinada por el cerebro; y psicológicamente, sugiere ir más allá del mero pensamiento en favor del sentimiento y otras funciones psíquicas. Esta última interpretación está respaldada por la afirmación de Jung de que su torre “no surgió del mosaico de pensamientos humanos” (RB 321b, 322a, RE 429), pero las tres interpretaciones tienen sentido tanto en el contexto del Libro Rojo como de la psicología posterior de Jung. . Jung comenta: “Así como una torre corona la cima de una montaña en la que se encuentra, así yo estoy sobre mi cerebro, a partir del cual crecí... Soy dueño de mí mismo” (RB 321b, RE 429). Esto sugiere una visión filosófica en la que la psique es producida causal y naturalmente por el cerebro y el sistema nervioso, pero alcanza su independencia en virtud de la capacidad del individuo de tomar el cerebro y sus productos como un objeto que debe ser juzgado, rechazado o, en palabras de Jung. estuche, cortado y desenredado (RB 321a, RB 427).

Machine Translated by Google



Arquetipo, mente y cerebro

Ciertamente hay tendencias de espiritualismo (por ejemplo, la noción de que el "espíritu" es independiente de la materia) y vitalismo (la idea de que los seres vivos, particularmente los humanos, contienen un elemento no físico o se rigen por leyes no mecanicistas) en el pensamiento de Jung. 2 Sin embargo, a veces, Jung habla como si los arquetipos del inconsciente colectivo fueran idénticos (o al menos conceptualmente intercambiables) con el comportamiento instintivo (CW 9i, § 91) y estuvieran arraigados en el cerebro. En su primera referencia (1916) a la "psique colectiva" antes de utilizar el término "inconsciente colectivo", Jung escribió: "La similitud universal de los cerebros humanos conduce a la posibilidad universal de un funcionamiento mental uniforme. Este funcionamiento es la psique colectiva" (OC 7, § 456). Más tarde, en su edición de 1928 de "Sobre la psicología del inconscier Jung se refirió a imágenes del inconsciente colectivo "establecidas en el cerebro", pero, como señala Marilyn Nagy3, esta referencia fue eliminada de la quinta y última edición de Jung de este ensayo (CW 7, § 151).

En su ensayo de 1936, "Concerning the Archetypes" (CW 9i, pp. 5474), Jung, sin adoptar una posición específicamente espiritualista o vitalista, se divorció de la idea de que la psique debería entenderse como reducible al cerebro. Sostuvo que hay

> no hay ningún motivo para considerar la psique como algo secundario o como un epifenómeno; al contrario, hay muchas razones para considerarlo, al menos hipotéticamente, como un factor sui generis, y seguir haciéndolo hasta que se haya demostrado suficientemente que se pueden fabricar procesos psíquicos en una réplica.
> (CW 9i, § 117)

Además, Jung describió la psique como "una realidad autónoma de carácter enigmático [que]… parece ser esencialmente diferente de los procesos psicoquímicos". (CW 9i, § 118).

Valdrá la pena investigar brevemente las implicaciones del Libro Rojo de Jung y de las ideas posteriores sobre la naturaleza autónoma de la mente para sus conceptos de arquetipos y inconsciente colectivo. Si bien estos términos no aparecen directamente en El Libro Rojo, 4 la obra ciertamente contiene una gran cantidad de material que puede considerarse de naturaleza arquetípica. Aparte de los numerosos personajes, acontecimientos y motivos mitológicos que llenan sus páginas, El Libro Rojo proporciona la base conceptual para arquetipos junguianos como el ánima, la sombra, la persona, Senex, el héroe, la doncella, el Yo, Dios, etc. Por otro lado, hay poco o nada en El Libro Rojo que respalde una concepción de los arquetipos del inconsciente colectivo como categorías, motivos o imágenes instintivos o hereditarios que aparecen espontáneamente en los sueños y fantasías de individuos de diversas épocas y culturas. que no se puede explicar a partir de aprendizajes previos.

Una razón para esto es que cuando Jung comenzó a componer El Libro Rojo, él mismo ya había hecho un estudio sistemático de la mitología mundial y, de hecho, de muchas de las imágenes, personajes y motivos míticos que describe en El Libro Rojo.

Machine Translated by Google



ya habían aparecido en sus obras anteriores publicadas, en particular Transformaciones y símbolos de la libido (1912). De hecho, como ha señalado Giegerich, El Libro Rojo está "impregnado de conocimiento"5 y por esta razón nos proporciona poco o nada como una ventana a algo a priori o innato.6 Sin embargo, hay una importante sentido en el que El Libro Rojo nos proporciona una ventana a la "psique colectiva", y esto a pesar de la afirmación de Giegerich de que El Libro Rojo es una obra esencialmente opaca en la que un ego fáctico interiorizado reemplaza a la "mente" o al "cosmos mítico". como el escenario de la verdad.7 El camino del Libro Rojo hacia la psique colectiva es el mismo que sigue cualquier otra obra introspectiva magistral de filosofía, teología o literatura: a través de su exploración de temas de interés universal y duradero. La prueba de esto, por supuesto, está en la lectura, y mi objetivo en este trabajo ha sido demostrar que El Libro Rojo está lleno de material tan duradero. Aquí, sin embargo, me gustaría reflexionar por un momento sobre las ideas de "arquetipos" y "psique colectiva", con la esperanza de llegar a una formulación de estos conceptos que tal vez concuerde mejor con la noción del Yo de Jung. parado encima" del cerebro.

La pregunta que deberíamos hacernos es si los arquetipos del inconsciente colectivo están necesariamente arraigados en ideas innatas heredadas, o podrían más bien tener un fundamento diferente, en las invariantes de la experiencia humana. En otras palabras, ¿podrían los arquetipos tener una base fenomenológica en lugar de una base estrictamente biológica ? La explicación del hecho de que ciertos símbolos (por ejemplo, el "sol" como símbolo de energía psíquica, poder, conocimiento, Dios o iluminación) aparezcan en culturas o épocas muy separadas no tiene por qué apelar ni a la herencia ni a la dispersión, sino que puede simplemente reflejan el hecho de que la mayoría de los seres humanos responden al mundo de manera similar. De hecho, la mayoría, si no todos, de los arquetipos que desempeñan un papel importante en la teoría junguiana pueden entenderse precisamente de esta manera, como representaciones o símbolos de situaciones, experiencias y valores transculturales, transhistóricos y quizás universales. — que derivan de la experiencia del ser humano. Es en este sentido que podemos encontrar "arquetipos" en El Libro Rojo: en sus discusiones sobre Dios y el infierno, el diablo, el mal dentro del hombre, lo femenino y lo masculino, el terror y el valor de la muerte, la razón versus la emoción, la experiencia del caos y la locura, la magia, la búsqueda de sentido y alma, etc.; cada uno de estos son temas arquetípicos, independientemente de si emergen espontáneamente del inconsciente de Jung o son producto de la imaginación, la reflexión y el estudio conscientemente articulados.

Una implicación de este punto de vista es que, si bien hay algo en la experiencia humana que responde a la noción de un inconsciente colectivo, no se manifiesta directamente en los tipos de figuras fantásticas que Jung describió haber encontrado en El Libro Rojo. El inconsciente colectivo involucra valores objetivos, patrones de comportamiento y relaciones, que no requieren símbolos mitológicos antiguos para representarlos. De hecho, si bien la mitología clásica y mundial encarna e ilustra los arquetipos del inconsciente colectivo, la idea de que Jung tuvo visiones que involucraban estos mitos y que le proporcionaron un acceso directo a la psique objetiva puede considerarse en sí misma como un mito propagado por Jung para elevar su teoria y

Machine Translated by Google



persona. Como han señalado Shamdasani y Gingrich, estas visiones parecen derivarse muy directamente de sus lecturas, y es excesivo sostener que figuras como Izdubar, Elijah y Salomé surgieron espontáneamente del inconsciente colectivo para poblar las visiones de Jung. Creo que tenemos derecho a considerar las "visiones" de Jung como medios literarios y artísticos para expresar temas arquetípicos.

Esto no quiere decir que los procesos inconscientes no estén involucrados en las visiones del Libro Rojo de Jung . Parecería que las cifras sobre las que leía durante el día sufrieron modificaciones por la noche, provocadas por procesos en parte inconscientes. De hecho, las transformaciones que describe Jung son típicas de los procesos inconscientes que todos hemos experimentado en nuestra vida onírica. En Los Libros Negros, Atmaviktu se transforma en un anciano, un oso, un pez, un tritón (BB 6-290), y luego en Filemón (BB 7-148). El propio Filemón se identifica con Elías y más tarde con un dios, e indica que será transformado en Fanes. El propio Jung se identifica sucesivamente con una amplia gama de figuras internas. Todas estas figuras camaleónicas reflejan la naturaleza proteica de la mente inconscie

## El más allá

Volviendo al texto del Libro Rojo , Jung nuevamente se acerca a su serpiente/alma y le pregunta si ella puede brindarle noticias de "lo que está sucediendo en el más allá" (RB 322a, RE 430). La serpiente duda pero luego desaparece, y pronto Jung la oye decir que ha llegado al infierno y se ha encontrado con un "hombre ahorcado", a quien Jung ve actualmente ante él. El hombre le dice que fue condenado por envenenar a su esposa y a sus padres, pero que lo hizo para "honrar a Dios" (RB 322a, RE 430), con la esperanza de transportarlos a una vida de "eterna bienaventuranza". Jung interroga brevemente al hombre, y sus preguntas ("¿Qué pasó por su mente?" "¿Su esposa estuvo de acuerdo con los asesinatos?"—RB 322a, RE 430) podrían ser formuladas por un experto forense que evalúa el nivel de responsabilidad penal de un acusado. 8 Pero el interés de Jung pronto se desplaza hacia la cuestión de la vida en el más allá. El ahorcado le dice a Jung que no ha visto a sus familiares pero que de vez en cuando parece poder hablar con su esposa, pero sólo sobre asuntos triviales y de una manera completamente impersonal. Cuando Jung le pregunta cómo pasa su tiempo en el más allá, el hombre responde que no tiene tiempo que gastar y que "no pasa nada en absoluto" (RB 322b, RE 431). A Jung le cuesta creer que alguien que viene del más allá no tenga prácticamente nada que informar, y el hombre responde que cuando estaba vivo y tenía un cuerpo, le habría resultado interesante comunicarse con los muertos, pero ahora esto no significa nada. a él. Ni siquiera le importa si está o no en el infierno.

El ahorcado desaparece y Jung vuelve a hablar con su serpiente/alma, preguntándole si las cosas son realmente tan aburridas y sin color en el más allá. La serpiente responde que por lo que ha visto sólo hay un movimiento sombrío y "nada personal en absoluto" (RB 322b, RE 432). Además, según la serpiente, no hay posibilidad de conciliar la vida personal y absoluta; estos no son opuestos que puedan unirse, sino más bien "simples diferencias", como "día" y "año", y "bushel" y "codo" (RB 322b, RE 432). Jung encuentra esto "esclarecedor pero aburrido", y el

Machine Translated by Google



La serpiente dice que con el equilibrio y el matrimonio de los opuestos, los muertos pueden llegar a extinguirse. (Teniendo en cuenta lo que Jung ha dicho en otra parte sobre los muertos, puede ser que aquellos que mueren habiendo captado la coincidencia de los opuestos mueran en paz y no tengan más necesidades.)

Si bien en Liber Secundus Jung raya en una visión de "disolución" de la otra vida, al final de su vida desarrolló una visión más optimista sobre la cuestión de la inmortalidad. En Memorias, sueños, reflexiones, Jung dedicó un capítulo entero a la cuestión de la otra vida (MDR, págs. 299-326). Allí afirma que está "convencido de que al menos una parte de nuestra existencia psíquica se caracteriza por una relatividad del espacio y del tiempo" (MDR, p. 305). Jung describió cómo después de su ataque cardíaco en 1944, tuvo visiones beatíficas de lo que podría denominarse una existencia incorpórea, y afirmó que "desde entonces nunca se había liberado por completo de la impresión de que esta vida es un segmento de la existencia" (MDR , pág.295). En una de sus primeras cartas después de recuperarse de su ataque cardíaco, Jung escribió: "Lo que sucede después de la muerte es tan indescriptiblemente glorioso que nuestra imaginación y nuestros sentimientos no son suficientes para formarnos ni siquiera una concepción

aproximada de ello". 9 Antes de abandonar este tema, debemos Cabe señalar que en Los libros negros Jung, a través de Filemón, expresa la interesante visión de que uno obtiene una forma de inmortalidad a través de las conexiones con los demás.

> Ser uno consigo mismo es ser uno con los demás. Ser uno con los demás es inmortalidad.
>
> ¿No viven en ti todos los tiempos y todas las personas? Sé uno contigo mismo y cruzarás. Sólo el individuo muere.
>
> (BB 7-168)

### Sobre el diablo y los muertos

Jung comienza un monólogo bastante difícil sobre el diablo y los muertos. Define al diablo como "la suma de las tinieblas de la naturaleza humana" (RB 322b, RE 432), y se describe a sí mismo como alguien que quería vivir en la luz, a imagen de Dios. Sin embargo, debido a este deseo "el sol se apagó" (RB 322b, RE 432) para él cuando entró en las profundidades. Para escapar de las garras del diablo, Jung se unió a la serpiente, que de hecho atrajo la oscuridad del más allá a la luz del día, salvó lo que era inmortal dentro de él y satisfizo las demandas de los muertos. Al hacer esto, dice Jung, ha tomado algo de los muertos y de la muerte en sí mismo, un acto que le proporcionó solidez y durabilidad, ya que la muerte "es la más duradera de todas las cosas" (RB 323a, RE 433). Al asumir la muerte y las exigencias de los muertos, Jung renuncia a su "lucha personal" y es tomado por un hombre muerto. Es aquí donde Jung sugiere que el reconocimiento de las "exigencias de los muertos" sirve para distanciarnos de la ambición y el deseo, superar los esfuerzos del ego y llevarnos a una vida rica y hermosa en la que uno se convierte en uno mismo (RB 323a, RE 434 ). Una persona así "individualizada" se contrasta con aquella que, por presunto altruismo, "siempre quiere sólo la fortuna de los demás" (RB 323a, RE 434). Una persona así, Jung

Machine Translated by Google



escribe, es un asesino, porque en el proceso de intentar imponer la bienaventuranza a los demás “mata su propio crecimiento” (RB 323a, RE 434).

Amar

Jung nuevamente conversa con su serpiente/alma, quien le informa que su reconciliación de los opuestos y la satisfacción de los muertos no es un logro real, ya que “los vivos primero deben comenzar a vivir” (RB 323b, RE 434). Sin embargo, el alma de Jung le dice que ha tenido un buen comienzo y que merece una recompensa, que llega en forma de las imágenes de Elías y Salomé.

Salomé exige que Jung responda por qué ha rechazado su amor, y Jung responde que sus palabras lo hacen llorar, ya que “Uno nunca puede escuchar lo suficiente sobre el amor” (RB 323b, RE 436). Cuando Salomé dice que quiere que su amor sea más que palabras, Jung dice que cada vez que piensa en el amor recuerda un sueño en el que su cuerpo yace sobre agujas afiladas y su pecho es aplastado por una rueda de bronce (RB, p. 324a). . Jung pronto sugiere que estar enredado en el amor es una gran carga.
Para Jung, “simplemente pensar en ello es terrible” (RB 324a, RE 437), ya que carece de la fuerza “para cargar otro destino sobre (sus) hombros” (RB 324a, RE 437). Cuando Salomé dice que lo ayudará a llevar la carga, Jung responde que cada uno debe llevar la carga de sí mismo, y Elías está de acuerdo: “Que cada uno lleve su propia carga.
El que quiere cargar a otros con su equipaje, es su esclavo” (RB 324a, RE 438). Jung quiere que Salomé le dé “por [su] plenitud, no por [su] anhelo”
(RB 324b, RE 438). Este es sin duda un sabio consejo, que para cualquier posible amante es más fácil de cumplir en teoría que en la práctica. Jung, sin embargo, quiere enfatizar el punto, y le dice a Elías que debería poner a su hija, Salomé, en pie, ya que él, Jung, anhela la “plenitud y libertad de los hombres, no su necesidad” (RB 324b, RE 439 ).

Elijah ahora le informa a Jung que ha estado triste desde que perdió su serpiente. Jung responde que ahora tiene la serpiente de Elías, habiéndola “sacado del inframundo” (RB 324b, RE 439) para proporcionarle “dureza, sabiduría y poder mágico” y equilibrar los mundos superior e inferior (RB 324b ,
RE 439). Elijah maldice a Jung por ser un ladrón, pero Jung responde que esta maldición no tendrá ningún efecto, porque quien está en posesión de la serpiente no puede ser afectado por maldiciones.

Jung ahora tiene algunas reflexiones adicionales sobre el amor, diciendo que ha aceptado a Salomé como placer pero la ha rechazado como amor (RB 324b, RE 440), porque "el amor... pertenece a los demás" (RB 325a, RE 440) mientras que su amor desea permanecer consigo mismo. Jung es consciente de que hay algo extraño en su deseo de aislamiento, ya que “algo debería unir a los hombres” (RB 325a, RE 440), y aquí hay otro lugar más en El Libro Rojo donde se puede argumentar que Jung no logra salir del órbita de uno mismo para un encuentro auténtico con el otro. Como si anticipara los méritos de esta crítica y se sintiera culpable en relación con ella, Jung pronto entra en un período de gran sufrimiento.

Machine Translated by Google



El tormento de Jung: “El amor nunca termina”

Al reencontrarse con la serpiente, Jung quiere que se le atribuya el “sacrificio” de habiendo rechazado el amor de Salomé, a lo que su serpiente/alma responde que esto no fue un sacrificio para Jung. Jung pregunta qué puede hacer, a lo que la serpiente responde que no es cuestión de acción sino de pensamiento, y al poco tiempo la serpiente se transforma en un pequeño pájaro blanco que se eleva y desaparece entre las nubes. Desde lo alto del cielo, el pájaro informa a Jung que ha encontrado para él un regalo del cielo, una “corona real de oro” (RB 325a, RE 441) grabada con el inscripción “El amor nunca termina” (I Corintios 13:18). (Ahora comenzamos una sección de El Libro Rojo que no está en el volumen caligráfico de Jung, sino que está extraído del borrador del Libro Rojo de Jung ). Jung pregunta sobre el significado de la corona, pero el pájaro se convierte nuevamente en serpiente, y Jung, que ve que Salomé continúa llorando, se encuentra “flotando” o “colgando” (de un árbol) por ella y por él mismo.
Debemos señalar que el dios nórdico Odín estuvo colgado durante nueve noches del “Árbol del Mundo” como sacrificio a su ser divino para poder obtener sabiduría y poder (CW B, § 400).

Jung dice que primero fue crucificado y ahora está experimentando el igualmente agonizante destino de ser ahorcado, y le pregunta a Salomé si él también debe ser decapitado (como su “antiguo amigo”, Juan el Bautista). Salomé le asegura a Jung que lo ha “abandonado por completo” (RB 325b, RE 442), y Jung luego le pide que corte el cordón de su lazo. Ella protesta porque él está colgado demasiado alto del “Árbol de la Vida” para que ella pueda alcanzarlo y que él debe idear su propia ayuda. Jung le pregunta a Salomé si al menos puede contarle lo que piensa sobre la “corona de oro”, y Salomé, ahora conmocionada por el éxtasis, le dice a Jung que esto significa que él será coronado, trayendo así una gran bendición a los dos. Jung protesta diciendo que está "sufriendo un tormento indescriptible", balanceándose en la "rama del árbol divino", que ahora considera como el árbol por el cual sus antepasados cometieron el pecado original (RB 326a, RE 443).

La serpiente se transforma nuevamente en un pájaro y sale volando en busca de ayuda, y Jung contempla si la frase inscrita en la corona, “El amor nunca termina”, en realidad significa ahorcamiento y tormento eterno. Reflexiona que está suspendido entre el cielo y la tierra y se pregunta si es cierto que el amor es eterno.
De repente, aparece un viejo cuervo y le dice que esto depende de la “noción del amor y del otro” (RB 326a, RE 444), lo que Jung interpreta como una referencia a la distinción entre el amor celestial y el amor terrenal. Jung elogia la belleza del amor celestial, pero dice que como es hombre, se ha fijado como objetivo “ser un hombre completo y hecho y derecho” (ein ganzer und rechter Mensch) (RB 326a, RE 444), lo que presumiblemente se refiere Volvamos a su diálogo con Salomé en el que dijo que el amor debe permanecer consigo mismo (RB, p. 325a, b). El cuervo llama a Jung “ideólogo” (RB 326a, RE 444). Jung lo despide y la serpiente reaparece enrollada alrededor de una rama. Ella le informa a Jung que ella es sólo la mitad de sí misma y que, si bien esta mitad "mágica" puede serle útil en la vida, ella no puede ayudar a alguien que está colgado.

Machine Translated by Google



De repente, Satanás aparece ante Jung y “con una risa desdeñosa” le informa que su ahorcamiento es el resultado de su “reconciliación de los opuestos” (RB 326a, RE 446). Si Jung simplemente se retracta de esta noción (y presumiblemente renueva la división entre Dios y el diablo), será devuelto a la “tierra reverdecida” (RB 326a, RE 445). Jung se niega a retractarse y dice que está dispuesto a llegar a su fin por esta idea, y Satanás, burlándose de la integridad intelectual de Jung, pregunta: "¿Dónde está tu inconsistencia?" recordándole que ésta es una de las reglas importantes de la vida (RB 326b, RE 445). Jung protesta diciendo que ha sido inconsistente hasta la saciedad, a lo que Satanás responde que no ha sido inconsistente en los lugares correctos. Jung tiene la esperanza de que tal vez su pájaro blanco pueda ayudarlo. Satanás continúa burlándose: “¡Reconciliación de los opuestos! ¡Igualdad de derechos para todos! ¡Locuras! (RB 326b, RE 446).

El pájaro blanco de Jung reaparece y le informa a Jung que volará si se esfuerza por lo que está arriba, pero que seguirá colgado si su deseo permanece en lo que está abajo.
El “enigma de la corona” (RB 326b, RE 446) es que es una con la serpiente y, es más, Jung debe entender que él y Salomé también son uno. Todo lo que Jung debe hacer es “volar” y tanto a él como a Salomé les crecerán alas. Jung desciende a la tierra bajo el resplandor de una puesta de sol que recuerda el tercer día de la creación. Los opuestos se reconcilian cuando Jung resiste la tortura y la lógica del diablo.

La resolución de Jung a su dilema no es del todo satisfactoria. El “amor”, aunque ahora espiritualizado, está nuevamente subordinado a la individuación (“ser un hombre completo y de pleno derecho”—RB 326a, RE 444) y la coincidencia de los opuestos.
El reconocimiento de que él y Salomé son uno es un evento intrapsíquico para Jung, más que un acto o experiencia de amor entre dos individuos distintos. Quizás no se pueda esperar nada más de una obra profundamente introspectiva en la que todos los “otros” son objetos interiores y, en cierto sentido, aspectos del yo. Como vamos a ver, Jung lo reconoce, pero no encuentra una salida a su aislamiento.

Por otro lado, la relación entre individuación y amor es ciertamente más compleja que la “exclusión mutua”. 10 De hecho, la capacidad de individualizarse para poder “vivir con uno mismo” puede ser una condición para amar a otro de una manera que no intenta forzar la propia “formación” (RB 287b-2888a, RE 312), la “bienaventuranza” (RB 323a, RE 434) o proyecciones sobre ellos. De hecho, como observé antes, el profundo giro hacia adentro de Jung bien pudo haber sido la condición para su posterior surgimiento de relaciones más auténticas con sus alumnos, colegas y el mundo en general.

## Yo, vida y amor

Jung ahora recuerda al Cabiri, quien cree que lo inició en esta peligrosa aventura instándolo a cortar el enredo con su cerebro. Reflexiona que ha llegado a ser “condenado dentro de sí mismo” y que se ha convertido en su propio “sacerdote y congregación, juez y juzgado, Dios y sacrificio humano” (RB 327a, RE 447). Giegerich se refiere a este pasaje cuando escribe sobre el “totalitarismo” de interiorización,11 que cree que es característico de todo el Libro Rojo.

Machine Translated by Google



y, de hecho, el propio Jung parece estar luchando con la cuestión misma de un encuentro casi solipsista con nada más que él mismo.

Jung describe su trabajo como una "operación secreta" (RB 327a, RE 447) que ahora está a punto de completarse, y sugiere que aunque las palabras que ha utilizado para describir esta operación pueden no ser "hermosas", se pregunta si la "verdad [ es] bello y la belleza verdadera" (RB 327a, RE 447). Ahora entra en un discurso sobre la vida y el amor. "La vida está por encima del amor", y mientras "el amor está preñado de vida", una vez que la vida ha nacido, el amor se convierte en una cáscara vacía que expira. Aquí Jung se hace eco y profundiza un tema que aparece en su obra de 1912, Transformación y símbolos de la libido, donde interpretó varios mitos heroicos como ilustrativos de la necesidad del niño de separarse de la madre (RB 327, n. 339, RB 447, n. 339; cf. CW B, cap. 6, págs. En El Libro Rojo, Jung escribe que el individuo debe lograr la tarea aún más difícil de liberarse del amor.

"El amor", escribe, "busca tener y retener, pero la vida quiere más" (RB 327a, RE 448). De hecho, Jung llega incluso a acuñar (el decididamente anticristiano) aforismo de que "quien ama no vive y quien vive no ama", que se siente obligado a afirmar por el "espíritu de las profundidades más oscuras" (RB 327a, RE 448).

Los Evangelios dicen: "Dios es amor. Quien vive en amor vive en Dios, y Dios en él" (1 Juan 4:16), y Jung ahora se siente perturbado, incluso repelido, por el hecho de que todo lo que dice parece estar "al revés". Pregunta: "¿Debería todo convertirse en su opuesto?" una pregunta que luego responderá invocando el principio de "enantiodromia", la idea de "la aparición del opuesto inconsciente a lo largo del tiempo" (CW 6, § 709). Ya hemos visto esta noción en funcionamiento anteriormente en El Libro Rojo, cuando la función sentimental de Jung emerge por encima y en contra de su función pensante dominante. Como principio de compensación (CW 6, § 693-95), esta idea se convertirá en una de las bases del pensamiento de Jung. La pregunta que cabe plantearse aquí, sin embargo, es si la compensación de Jung por la visión cristiana del amor que le enseñaron en su juventud ha ido demasiado lejos, hacia el otro extremo.

De hecho, Jung siente repulsión por haber "roto el amor y la vida en dos" (RB 327b, RE 449) y se siente engañado por los Cabiri, e incluso por Filemón. Jung acusa a Filemón de ser un charlatán que "imitó los misterios" (RB 327b, RE 449), hizo que "un… basilisco fuera alojado en el nido de la paloma" (RB 327b, RE 449), e instigó a Jung a colgarse del árbol. Jung incluso está angustiado porque su alma, al haber quedado "embarazada" con estas ideas, le hizo convertirse en el padre del Anticristo.

Parecería que la relación de Jung y sus puntos de vista sobre el amor siguen sin resolverse en El Libro Rojo. Este problema está ligado a la preocupación por sí mismo de Jung durante el período de este trabajo, y puede explicar en parte el abandono por parte de Jung del proyecto del Libro Rojo , a medida que avanzaba hacia una fase de su vida en la que se involucraba cada vez más con los demás. Al analizar "El secreto de la flor dorada", que Richard Wilhelm le envió en 1928 y que, según Jung, inauguró el final de su trabajo sobre El Libro Rojo, Jung dice: "Ese fue el primer acontecimiento que rompió mi aislamiento. Tomé conciencia de una afinidad; Podría establecer vínculos con algo y alguien" (MDR, p. 197).

Machine Translated by Google



El hijo del rey

El alma/serpiente de Jung ahora le cuenta una historia, que Jung, en su Libro Negro, dice que le fue contada porque su ambición le ha impedido poder reanudar su trabajo (RB 327, n. 344, RE 450, n. 344 ). Se le dice a un rey sin hijos que desea tener un hijo por una mujer sabia que aunque ha pecado, debe enterrar en la tierra una libra de manteca de nutria durante nueve meses y esperar a ver qué pasa. Nueve meses después, el rey encuentra a un niño durmiendo en la olla que contenía la libra de manteca. Él y su esposa cría al niño como a su hijo, y a los 20 años el hijo le informa al padre que sabe que no nació de una mujer sino a través de la brujería y el arrepentimiento del rey por sus pecados. El hijo, que es más poderoso que cualquier hombre, exige el trono, y el rey, sorprendido e indignado por las exigencias del hijo, desea matarlo.
Sin embargo, teme a su hijo y regresa con la hechicera, quien le dice que, aunque confiesa su deseo de cometer otro pecado, debe volver a colocar en la tierra una olla con una libra de manteca de nutria durante nueve meses. El rey sigue nuevamente sus instrucciones y durante los siguientes nueve meses su hijo se debilita progresivamente y muere, y el rey entierra a su hijo cerca de la olla ahora vacía.

Sin embargo, el rey se siente lleno de remordimiento por la muerte de su hijo y regresa nuevamente con la hechicera, quien le dice que vaya una vez más a la tumba de su hijo, la llene con manteca de nutria y regrese en nueve meses. Por segunda vez nace de la tierra un hijo pequeño, pero esta vez alcanza la madurez en 20 semanas y una vez más exige la corona del rey. En este punto, el rey, sabiendo cómo se desarrollarán seguramente las cosas, abraza a su hijo "con lágrimas de alegría" (RB 328b, RE 452) y lo corona rey. El hijo está agradecido y tiene en alta estima a su padre durante el resto de los días del viejo rey.

Dejar ir el trabajo

La serpiente interpreta este "cuento de hadas" (RB 328b, RE 452) en términos de la insatisfacción de Jung con su propio "hijo", es decir, el trabajo de Jung. (De hecho, la versión del Libro Negro de la historia hace esto muy explícito al sustituir "hijo" por "trabajo" en frases clave de la interpretación de la serpiente: RB 328, n. 346, RE 453, n. 346.) Además, la serpiente advierte a Jung por su deseo de ser "un hombre en todos los sentidos" e insiste en que Jung acepte tanto a su madre interior como a su niño interior. Según la serpiente, como creador, Jung necesita una madre, ya que él mismo no es una mujer. También debe aceptar su papel de niño, lo que significa que debe renunciar a su propia ambición y poder. De hecho, Jung es "más pequeño y más débil" que el hijo/trabajo que ha producido, y debería simplemente "dejar que todo crezca". Que todo brote; [a medida que] el hijo crece por sí mismo" (RB 328b, RE 453).

La lucha de Jung aquí es paradigmática de la lucha del autor o artista con su propia obra: el deseo de mantener el control sobre ella y prevenir cualquier ramificación negativa o no deseada. Con ese fin, Jung se había hecho un nudo, hablando en contra del anhelo y el amor, defendiendo una virilidad y una independencia que rayaban en el aislamiento total, y luego maldiciendo a su creación por llevarlo a tal extremo.

Machine Translated by Google



ruptura entre la vida y el amor. Al relatar la historia del rey y su hijo, el alma de Jung lo desengaña de la idea de que debe buscar una independencia tan radical, y también lo libera de la idea de que puede controlar las implicaciones de su propio trabajo.
Habiendo reunido los opuestos del bien y del mal, el cielo y el infierno, etc., Jung debe permitir que la coincidentia oppositorum se desarrolle a su manera. Jung decide permitirse someterse al hijo, al mito y a la obra para que sea vivida y "cantada" (RB 328b, RE 453).

Jung lleva ahora su meditación sobre los opuestos un paso más allá. Reflexiona que en el pasado, mientras "amaba la belleza de lo bello… la fuerza de los fuertes" y "se reía de la estupidez de los estúpidos", etc., ahora "debe amar la belleza de lo feo… admirar lo feo". estupidez de los inteligentes... (y) honrar la bondad de los malos" (RB 329a, RE 454). Los pensamientos de Jung aquí proporcionan un nuevo paso psicológico en su búsqueda del Libro Rojo para aceptarlo todo, así como un mayor desarrollo de sus ideas aún incipientes sobre la sombra, la compensación y la individuación. Podríamos decir nuevamente que la posibilidad de crecimiento personal requiere el reconocimiento e incluso la aceptación tanto de lo que es aceptable como de lo que es inaceptable dentro de uno mismo y de los demás. Por otro lado, el peligro de este punto de vista es que, en última instancia, puede conducir a un relativismo moral y, como hemos visto, al tipo de pensamiento que el propio Jung adoptó cuando abrigaba la esperanza de que algo bueno pudiera suceder. fuera del nacionalsocialismo. De hecho, este es el lado oscuro y el peor peligro de toda la idea de la coincidentia oppositorum .

A pesar de las interpretaciones de la serpiente, Jung está resentido e indignado porque su "hijo" le ha quitado la corona. De hecho, su hijo (a quien se refiere como su alma en el Libro Negro—RB 329, n. 348, RE 455, n. 348) emerge del "agua, grande y poderosa" (RB 329a, RE 454) y exige La vida de Jung. Jung le pregunta al hijo si se ha convertido en Dios, implicando que el propio trabajo de Jung está en cierto sentido deificado. El hijo responde que si bien ascenderá a la eternidad, Jung ha "estado en compañía inmortal durante suficiente tiempo" (RB 329a, RE 455) y ahora debe permanecer en la tierra entre los hombres. Además, Jung es ahora una mujer,12 embarazada de (otro) hijo, lo que sugiere que el trabajo de Jung está lejos de estar completo.

El hijo de Jung, el hijo producido por la brujería de su obra, es ahora polivalente: es el alma de Jung, la obra de Jung, el "niño producido mágicamente", la coincidencia de los opuestos y un Dios que habla con "acertijos espantosos" (RB 329b , RE 456).
Este Dios estará "presente y no presente", oído y no oído, existente y no existente. Además, él será solo el Dios de Jung, como le informa a Jung: "Nadie excepto tú tiene tu Dios" (RB 329b, RE 456) y Jung estará solo entre los hombres, en "soledad en multitud" (RB 329b, RE 456). ). Jung le ruega a su hijo/alma/Dios que se quede, pero las alas de Dios crecen y él asciende a la luz eterna, dejando a Jung cojo y "completamente vacío" (RB 329b, RE 457). Jung se queda solo, con sólo su "yo" como compañero. Reflexiona que necesita una "obra", una en la que pueda "desperdiciar décadas" y a través de la cual "debe recuperar una parte de la Edad Media, dentro de [sí mismo]" (RB 330b, RE 457). Quizás este sea el nuevo niño que lleva dentro de sí. El Liber Secundus termina con Jung repasando los términos de su viaje en el tiempo, comenzando cuando "el ascetismo, la inquisición, la tortura

Machine Translated by Google



[estaban] al alcance de la mano" (RB 330b, RE 458). Para hacer esto, dice, debe estar solo consigo mismo, predicando paradójicamente "el evangelio de la soledad abandonada de Dios". (RB 329b, RE 457).

La soledad tiene un doble significado para Jung en El Libro Rojo. Por un lado, sugiere la necesidad de distanciarse de los demás en la búsqueda de su trabajo, su individuación y su alma. Por otro lado, sugiere la capacidad de "vivir con uno mismo", después de escudriñarse y criticarse a uno mismo de la manera más honesta y directa (como está a punto de hacer Jung en Escrutinios). Para Jung, los dos significados están conectados, ya que relatará que después de criticarse airadamente a sí mismo, "notó que [él] comenzó a soportar estar solo consigo mismo" (RB 334b, RE 467). "La piedra de toque", escribe Jung, "es estar a solas con uno mismo" (RB 330b, RE 458). Así concluye Liber Secundus, y sería prudente entender este "estar solo" tanto en el sentido psicológico de un retiro del mundo como en el sentido moral de la capacidad de soportar las propias creencias, actitudes y acciones.

## Imágenes de plenitud

Además del cuadro de Filemón (RB Image, p. 154), el Capítulo XXI contiene varias otras imágenes importantes. En 1951, Jung publicó RB Image, p. 155 de forma anónima y lo describió como una pintura de un sueño sobre la aparición del Anima a la Iglesia cristiana (RB 317, n. 283, Re 413, n. 283; cf. CW 9i, § 369). que es notable acerca de esta imagen es que ella y RB Image, p. 169 son las dos únicas pinturas del Libro Rojo que representan claramente figuras humanas reales, no mitológicas. En Imagen RB, pág. 155, varias docenas de feligreses están representados de manera bastante naturalista. Sabemos que al final de su período del Libro Rojo, Jung sintió la necesidad de regresar al mundo real, y estas imágenes pueden marcar el comienzo de ese regreso.

Imágenes RB, pag. 159 y pág. 163 representan dos mandalas que fueron reproducidos anónimamente por Jung en "El secreto de la flor dorada" (CW 14, págs. A6, A10). Los mandalas, que son imágenes de totalidad, comienzan a aparecer a medida que Jung logra integrar los materiales del Libro Rojo en una imagen más consciente y equilibrada de su psique. Cabe señalar que estas imágenes fueron producidas en 1927 y 1928 respectivamente, después de que probablemente hubieran terminado el caos y las visiones que generaron El Libro Rojo . En Imagen RB, pág. 169, que evidentemente también fue pintado en una fecha tardía, rayos de un mandala, bastante similar al mandala representado en RB Image, p. 159, emanan de una masa multiétnica de rostros humanos, una parte de los cuales mira hacia la estrella radiante, mientras que la mayoría mira en otras direcciones. En la periferia se representan varios cráneos humanos. Sherry señala que la imagen recuerda las caricaturas que Jung dibujó cuando era niño, y los rostros que continuaron apareciendo a Jung en una etapa avanzada de su vida como imágenes hipnogógicas "de personas que poco después murieron" (MDR, p. 30).13 Este desfile de la humanidad viva y muerta, el último cuadro del Libro Rojo , es quizás una conclusión simbólica apropiada: Jung moldea su búsqueda de su propia alma en una psicología que traza el camino hacia la individuación y la plenitud de los vivos, mientras que al mismo tiempo manteniendo una profunda reverencia por los muertos.

Machine Translated by Google

Capítulo 10

# Yo, yo, profeta, alma y Dios

## Escrutinios, RB 333–59, RE 461–553

Las dos primeras partes del Libro Rojo, Liber Primus y Liber Secundus, contienen las fantasías y visiones de Jung desde octubre de 1913 hasta febrero de 1914, registradas originalmente en los Libros Negros 2-5 de Jung . En algún momento del invierno de 1917, Jung comenzó a trabajar en un nuevo manuscrito que informaba e interpretaba una serie de otras fantasías que Jung experimentó en un período principalmente posterior, de abril de 1913 a junio de 1916. Estas fantasías están registradas en los Libros Negros 5-6 y constituir efectivamente la tercera parte del Libro Rojo, titulada Escrutinios (RB 225—Nota editorial— RE 105).

### Rabia contra el “yo”

Escrutinios comienza con una serie de reflexiones de Jung sobre su “yo” que rápidamente se convierten en un aluvión de autocrítica despiadada. Como Wittgenstein, quien durante este mismo período estaba desconcertado por la existencia misma del sujeto humano (“¡El 'yo', el 'yo', es lo que es profundamente misterioso!"1 ), Jung pregunta: "¿Cuál es mi yo? ¿Cuál es mi yo? (RB 333a, RE 461). Sin embargo, Jung rápidamente pasa de la metafísica a la cuestión psicológica relativa a la unidad y el valor del ego. Le habla a su "yo", diciéndole que "no tiene una autoestima correcta" y que "debe pensar en mejorar" para que "ellos" puedan vivir juntos. Jung advierte a su "yo" contra la afirmación de que es su "alma", y llama a su "yo" una "nada vacía" y un "ser desagradable", alguien moralista, demasiado ambicioso, hambriento de poder, cobarde y deshonesto. , pomposo y “un horror para vivir [con]” (RB 333a, RE 462). Jung se enfurece contra su “yo” y dice que planea arrancarle la piel, clavarle en el cuerpo sus palabras injustas y arrancarle la lengua (RB 333b, RE 462). Sugiere que su "yo" "obtendrá placer de este tormento" y planea aumentar este placer hasta que su "yo" "vomita de alegría". Jung advierte a su “yo” que no puede invocar la misericordia y la ayuda de Dios, porque “el viejo y querido Dios ha muerto” (RB 333b, RE 463), y el nuevo dios que ha surgido no es ni amoroso ni indulgente, sino más bien “ una entidad magnífica y espantosa” inclinada a “quemaros con fuego para el perdón de vuestros pecados” (RB 333b, RE 463). Jung llama a su "yo" un "idiota", que infantilmente quiere ser "comprendido" por los demás, pero que más bien necesita una dosis de autocomprensión.

DOI: 10.4324/9781003027027-10

Machine Translated by Google



Jung es despiadado en su autodesprecio, y si bien su lenguaje podría sugerir que su "yo" es una entidad diferente de su yo crítico, el efecto general, como señalan Shamdasani y Beebe, es más honesto y directo de lo que hubiera sido. Si Jung lo hubiera dirigido contra una abstracción como el “ego” o la “sombra”. 2 Como dice Beebe: “Psicológicamente existe una integridad en poseer aspectos negativos como pertenecientes a un 'yo' que soy yo mismo, en lugar de caracterizarlos como rasgos de mi sombra”. 3 De hecho, como hemos visto, si bien la preocupación por las características de la “sombra” es omnipresente en todo El Libro Rojo, Jung aún tenía que formular la sombra como un arquetipo o aspecto del yo.

Aun así, la autocrítica de Jung es tanto personal como general. Por un lado, cabe señalar que fue escrito el mismo día, 20 de abril de 1914, en que dimitió como presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional (RB 333, n. 6, RE 464, n. 6), y claramente refleja el estado abatido y deprimido de Jung que siguió a su ruptura final con Freud. Jung se centra en su propia ambición desmesurada, vanidad, interés propio (RB 333a y siguientes, RE 462 y siguientes), falsa modestia y necesidad de reconocimiento (RB, p. 334a, RB 464). Por otro lado, la arenga de Jung contra su “yo” también refleja sus críticas más sobrias al ego en general, con sus objetivos prácticos, racionales y de autoengrandecimiento. De hecho, la crítica de Jung no está lejos del grito bíblico contra las vanidades del mundo (Eclesiastés 1:2) ni del llamado del Buda a una desidentificación con el yo y su disolución definitiva. Jung le dice a su “yo”, “Si te domo, bestia, doy a otros la oportunidad de domar a sus bestias” (RB 334b, RE 466). De hecho, ¿quién de nosotros puede decir que somos inmunes a las críticas que Jung se hace a sí mismo? Por otra parte, no está claro si ese autoexamen condenatorio siempre tiene un efecto psicológico positivo. Si bien Jung seguiría siendo muy crítico con cualquier identificación completa con el "ego", desarrolló métodos más sutiles para ayudar a sus pacientes a trascender las ambiciones y el narcisismo del ego.

Jung escribe que como resultado de sus autocríticas, le resultó más fácil estar a solas consigo mismo (RB, p. 334b, RE 467). Ahora vuelve a comunicarse con su “alma”, quien le dice que su actual estado de “incertidumbre” es bueno, lleno de posibilidades creativas (RB 335a, RE 468). Jung vuelve a escuchar el “batir de alas” de Ezechiel
(Ezequiel 1:22), que atribuye a su alma, ahora en forma de pájaro, elevándose hacia “el resplandor ardiente de la Divinidad extendida” (RB 335a, RE 468). Volviendo a su “yo”, Jung le dice que “será crucificado por el bien de la vida” (RB 335a, RE 468). Con esto, el alma de Jung se eleva más alto y declara que ha alcanzado la felicidad. Sin embargo, Jung, ahora identificado con su “yo” crucificado, se amarga y le dice a su alma que vive “de la sangre del corazón humano”. Además, “Lo divino consume lo humano” y si no fuera por el hecho de que Jung reconoce la necesidad del ascenso de su alma al “reino eterno”, la llamaría “el más terrible flagelo de los hombres” (RB 335a, RE 469 ). Su alma responde que “el camino de la vida está sembrado de los caídos” (RB 335a, RE 469), sugiriendo que el ego debe sufrir y caer si el alma quiere ascender, es decir, si el individuo quiere centrarse en el Ser.

Machine Translated by Google



## La disociación de Jung y la (in)coherencia del yo

Con todo lo que Jung habla sobre su “yo” y su “alma”, y dada la cantidad de figuras internas que pueblan El Libro Rojo, surge la pregunta de ¿quién es el “yo” de la narrativa de Jung? Jung dice cosas como: “Pero yo no entendí mi yo y por eso le hablé” (RB 335a, RE 469). ¿Qué vamos a hacer con todo esto? Por un lado, El Libro Rojo es testigo de lo que podría llamarse un refinamiento extremo en la capacidad de autorreflexión, capacidad que también fue evidente en Nietzsche y Freud. Por otro lado, se podría suponer que la autorreflexión (y la autodivisión) de Jung en El Libro Rojo es extrema hasta el punto de ser patológica, y el propio Jung reconoce que al escribir El Libro Rojo estuvo al borde de la locura ( RB 360, RE 555). Como hemos visto, Jung prácticamente reconoció su propia capacidad de disociación; por ejemplo, en Memorias, sueños, reflexiones, describe cómo en la adolescencia temprana llegó a la idea de que él era "en realidad dos personas diferentes" (MDR, p. 33). Por otro lado, creía que su propia disociación (MDR, p. 45), y los fenómenos de disociación en general, no eran siempre patológicos, y que la capacidad del inconsciente para generar un centro autónomo en contraposición al el ego era una tendencia general (CW 9i, § 496, MDR, p. 45).

La evidencia de la disociación de Jung es evidente en el hecho de que, como señala Shamdasani, en Memorias, sueños, reflexiones, Jung describió cómo cuando Elijah y Salomé reaparecieron ante él después de una ausencia de aproximadamente dos años, se sorprendió de que "no habían cambiado en absoluto". y “habló y actuó como si nada hubiera pasado mientras tanto” (MDR 306). Dice que estas figuras habían “permanecido fuera de contacto con el Yo y sus circunstancias cambiantes” (BB 6-239, n. 174). Shamdasani informa además que aprendemos del libro de sueños de Jung que Jung había realizado "frecuentes ejercicios de vaciado de la conciencia" durante los cuales experimentó ansiedad y en una ocasión no sabía dónde estaba cuando su entorno se transformó en una habitación desconocida. Indicó que durante estos ejercicios estaba “regularmente completamente rígido” y luego olvidaba todo lo ocurrido (BB 6-284, n. 320). Estas descripciones sugieren que Jung, intencionalmente o no, entró en estados disociativos, no muy diferentes de los descritos por Freud con respecto a sus pacientes en sus "Estudios sobre la histeria". En Los libros negros aprendemos que existen barreras entre las figuras imaginarias de Jung.
Su alma dice que no puede ver a Salomé y que Filemón y Ka tienen “distintos tipos de verdad” porque no pueden verse ni conocerse (BB 7-197).

Mi propia experiencia en las unidades psiquiátricas para pacientes hospitalizados en el Hospital Bellevue de Nueva York me enseñó que existe una continuidad de lo que podría denominarse “trastornos de la imaginación”, que se extiende desde la pseudología fantástica, en la que los individuos generan falsedades y distorsiones. que ellos mismos llegan a (casi) creer -a estados de posesión- en los que el individuo se siente influenciado o poseído por figuras imaginales internas, hasta el trastorno de identidad disociativo, en el que La personalidad del individuo está fragmentada en una serie de "alteres". Jung, en varios

Machine Translated by Google



veces, parece haber atravesado cada uno de estos estados disociativos hiperimaginativos y, sin embargo, logró convertir su capacidad de disociación en un vehículo de autoexploración, autocuración y, además, conocimiento y sabiduría psicológica. Sin embargo, podemos estar de acuerdo con Jung en que no todos los estados disociativos son patológicos, como figuran en numerosos fenómenos religiosos y culturales. De hecho, Jung escribe que el mundo se enriquece mediante la fragmentación del Dios único así como del alma (RB 357b, RE 546). De hecho, Jung describe la división de su propia alma en una serpiente, un pájaro, madre y padre, Salomé y Elías (RB 357b, RE 546–47).

He examinado más a fondo la "disociación" de Jung en otro lugar.4 Es importante reconocer que la "disociación" y la "multiplicidad del yo" que encontramos en El Libro Rojo pueden ser tanto un reflejo de la situación moderna, y especialmente posmoderna, como lo es de la psicología personal de Jung. Si bien el "yo" narrativo del Libro Rojo (a diferencia del "yo" que está sujeto a la crítica de Jung) puede reflejar una especie de maestro, ego o sujeto observador, o reservar un lugar para el Yo en evolución de Jung (que en los últimos años de Jung La visión se centra entre el ego consciente y el inconsciente), puede, por otro lado, no ser más que un dispositivo narrativo que mantiene temporalmente al autor y al lector en su lugar, pero que no necesariamente refleja un tema metafísica o psicológicamente coherente. . Quizás sea irónico que Jung, que tantas veces habló de forjar un "yo" coherente e individualizado, hiciera tanto en El Libro Rojo para deconstruir la noción misma de una persona coherente. Una de las preguntas que debemos plantearnos al leer El Libro Rojo, con sus múltiples "egos", múltiples Dioses y múltiples caminos espirituales, es si un yo o un camino espiritual coherente es posible o incluso deseable.

## La profecía de Jung revisitada

Nuestra discusión sobre la despiadada autocrítica de Jung en Scrutinies, junto con nuestra consideración de las tendencias disociativas de Jung, proporciona un contexto útil dentro del cual podemos volver a la cuestión de la supuesta "profecía" de Jung. Ya hemos visto cómo en El Libro Rojo Jung hace más que insinuaciones de su propio papel profético. Jung se imagina a sí mismo sanando y transformando a un Dios enfermo y moribundo (RB 282a ss., RE 292 ss.), dando a luz a un Dios (RB 289a, RE 309) y siendo dicho que él es el mismo Cristo (RB 252b, RE 202). .

A lo largo de Los Libros Negros se puede encontrar más información sobre el alcance del llamamiento profético de Jung . Allí, el alma de Jung le dice: "Has puesto tu mano sobre lo divino" (BB 5-230), que debe impartir "las noticias redentoras... pero sólo a unos pocos" (BB 6-269), y (como más tarde (5 de enero de 1922) que su vocación es "La nueva religión y su proclamación" (BB 7-211). Jung se encuentra con una figura divina que le informa que tiene la habilidad única de decirle a Dios quién es (BB 7-226). Hemos visto cómo en El Libro Rojo Salomé le dice a Jung: "Tú eres Cristo".
(Du bist Christus) (RB 252b, RE 197), y en un párrafo del Libro Negro que no se reproduce en El Libro Rojo, Jung expresa las palabras de Cristo: "Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" (Mateo 27:46; BB 5-280).

En Los Libros Negros, los muertos imploran a Jung que construya una iglesia y que escriba nuevos libros sagrados antiguos que "contendrán el eco del ser eterno" (BB 5-245).

Machine Translated by Google



y Jung ofrece una oración por los muertos en la que dice “mi sangre, el jugo de mi vida, será tu comida y tu bebida”, convirtiéndose de hecho en Cristo para los muertos (BB5-255). En una obra de teatro sobre Mateo 26:26, Jung continúa: "tomad, comed, éste es mi cuerpo, que vive para vosotros... Ésta es mi sangre, cuyo deseo fluye por vosotros" (BB 5-256).

En el Libro Negro 7, una de las figuras internas de Jung, Fanes, quien, como hemos visto, es una deidad creadora órfica, informa a Jung que “La única voz de todos los seres habla en ti. El sol de todos los soles brilla en ti. Vas por el camino de todos los caminos, solo con todos” (BB 7-192). Fanes recita una bendición para Jung (BB 7-192-3) afirmando que el “camino” de Jung conduce a

> el misterio de la mañana de verano… la plenitud del momento, la plenitud de lo posible, nacido del sufrimiento y la alegría, el tesoro de la belleza eterna, la meta de los 4 caminos, la primavera y el océano de los 4 arroyos, la plenitud de los 4 sufrimientos y de los 4 gozos, padre y madre de los dioses de los 4 vientos, crucifixión, sepultura y resurrección, y engrandecimiento divino del hombre.

La bendición de Fanes se lee como si fuera una escritura de una religión olvidada, y Fanes parece estar ordenando a Jung como el profeta del "camino de todos los caminos".

En el Libro Negro 7, Jung tiene dos sueños apocalípticos que lo llevan a sentir la certeza de que “algún tipo de terrible acontecimiento cósmico de la naturaleza es inminente”. Cree que sus sueños no “auguran nada bueno para el mundo” (BB 7-203). ¡Esto sugiere que cree que sus propios sueños tienen un significado cósmico!

A medida que avanzamos por El Libro Rojo y Los Libros Negros encontramos narrativas en las que Jung se identifica con cada uno de los principales profetas bíblicos: Abraham, que desafía a Dios (RB 358b, RE 549), Jacob, que lucha con un ser divino (BB 7-229, cf. RB 281b), José, el intérprete de los sueños (¡de Dios!) (BB 7-231), Moisés, que enseña a su pueblo (RB 231a, RE 124), y Cristo, el sanador del mundo (BB -7-231) y redentor. Es casi como si las narrativas bíblicas se hubieran transfigurado en la psique de Jung en una autoconcepción profética en evolución.

Jung, en el proceso de establecer una “nueva religión”, se convierte en el profeta supremo en “nombrar e identificar” la base de todo ser y no ser, el Pleroma, y es identificado tanto como Cristo como como aquel que ha dado a luz a el dios creador, Fanes (BB 6-286, 7-198).

Shamdasani trabaja para contextualizar (y mitigar) las afirmaciones proféticas de Jung. Reconoce que Los Libros Negros pueden entenderse “como una búsqueda religiosa, un esfuerzo por recuperar el sentido de su vida” (BB 1-24) e indica que el “texto de Jung fue presentado como una obra profética” (BB 1- 143). Sin embargo, Shamdasani escribe que “la profecía estaba en el aire” durante el período en que Jung trabajó en Los Libros Negros (BB Intro 1-19). Además, si bien Jung pensaba que sus visiones eran precognitivas y fue esto lo que lo llevó a darse cuenta de que sus fantasías no eran puramente personales, los sueños de guerra destructivos son, según Shamdasani, comunes en cualquier época y particularmente en tiempos de gran tensión internacional.

Hemos visto cómo Jung rechazó el papel de profeta o lo reconceptualizó como un llamado a cada individuo a encontrar su verdadero yo (RB 231b, RE 125; RB 234b, RE 137;

Machine Translated by Google



RB 356a, RE 540) o como un relato del yo interior divino o semejante al de Cristo, accesible a muchos, si no a todos, los individuos (RB 338b, RE 480; RB 286a, RE 305; RB 253b, RE 202). De hecho, en un pasaje de Los Libros Negros (reimpreso en el Apéndice C del Libro Rojo) leemos que todos somos divinos:

> Tú mismo eres un creador de mundos y un ser creado.
> Tienes un Dios único y te conviertes en tu único Dios entre el innumerable número de Dioses.
> Como Dios, eres el gran Abraxas en tu mundo.
>
> (BB 5-275, RB 370b–371a, RE 580)

Si bien está claro que Jung finalmente adoptó una perspectiva más psicológica de su propio llamado profético (RB Intro, p. 212a, RE 62), no cabe duda de que durante los años de composición de Los Libros Negros, Jung se experimentó a sí mismo alternativamente en el En términos más grandiosos y autocríticos, que este autoconcepto dividido encontró su camino en El Libro Rojo, y que al menos en ocasiones estas dos perspectivas parecen haber estado disociadas en la psique de Jung. ¿De qué otra manera podemos entender la yuxtaposición de las afirmaciones de Jung sobre la profecía con sus autorrecriminaciones en los Escrutinios?

> Tu ambición desmesurada no tiene límites. Tus motivos no se centran en el bien del asunto sino en tu vanidad. No trabajas para la humanidad sino para tu propio interés.
>
> (RB 334a, RE 464)

## Creencia

Jung entra ahora en cuestiones relativas al "conocimiento" y la "creencia". Mientras que en tiempos pasados la creencia era el mejor medio para llevar a los hombres a lo que es razonable y bueno (RB 335b, RE 470-71), confiar en la creencia en nuestro propio tiempo significaría un regreso a una “infancia” que hemos superado. Hay un vacío en la creencia que no involucra al “hombre completo”, y por esta razón “nuestra vida con Dios” no puede basarse únicamente en la creencia. Si bien uno “debe luchar por el conocimiento” (RB 336a, RE 471), no se puede eliminar por completo la creencia en favor del conocimiento: hay que lograr un equilibrio entre ellas.

## Entrando en la soledad

Es en este contexto de equilibrio entre conocimiento y creencia que Jung se enfrenta a la predicción de su alma de que debe entrar y entrará en la soledad. Jung duda de la sabiduría de esta predicción porque “teme la locura que sobreviene al solitario” y teme “cometer una injusticia con los hombres” si sigue su “propio camino” (RB 336a, RE 472). El alma de Jung le informa que no debe temer la locura y que su “grandeza” requiere su soledad. No necesita preocuparse por los demás, ya que

Machine Translated by Google



en contraste con ellos, él ha “puesto [su] mano sobre lo divino” (RB 336a, RE 472). Es inútil para Jung resistirse a su soledad porque es necesaria para su “trabajo” (RB 336b, RE 472), cuya naturaleza plena está a punto de ser aclarada.

## “La madurez llega… tarde… en la primavera”

Jung se enfrenta a “un anciano de barba blanca”, que se describe a sí mismo como “uno sin nombre, uno de los muchos que vivieron y murieron en soledad” (RB 336b, RE 473). Esta figura le informa a Jung que debe “sangrar por el objetivo de la humanidad” y, para hacerlo, debe [una vez más] “despedirse de la ciencia”. (RB 336b, RE 473). Si bien la ciencia es infantil y superficial, “el mero lenguaje, meras herramientas”, Jung debe ir a las “profundidades” y “ponerse a trabajar”. Jung no comprende cuál debe ser su trabajo. El poema que sale de la boca del anciano, que dice, entre otras cosas, que “las tonterías fluyen de los pozos más profundos” y “la madurez llega lo más tarde posible en la primavera”, no proporciona ninguna ayuda, ya que Jung encuentra el poema “ terriblemente sin sentido”. Sin embargo, él obtiene una cierta comprensión de ello cuando un mes después (24 de junio de 1914) su alma recita: “Lo más grande llega a lo más pequeño” (RB 336b, RE 474). Jung dice que fue estas palabras le dieron el “coraje” para escribir las primeras partes del Libro Rojo. Debemos señalar que Jung tenía casi 39 años cuando tuvo estas experiencias transformadoras, que luego atribuyó a “un pecado de [su] juventud”. (CW 18, § 1499).5 En el caso de Jung, parecería que la “madurez” de hecho llegó tarde en la “primavera”.

## Filemón: Maestro

Pasa un año antes de que Jung vuelva a escuchar “las voces de las profundidades” (RB 336b, RE 474). En el verano de 1915 vio un águila pescadora sumergirse en el agua, atrapar un pez y volar hacia el cielo. El alma de Jung le informa que esto es “una señal de que lo que está abajo es llevado hacia arriba” (RB 337a, RE 475), y no pasa mucho tiempo antes de que escuche nuevamente la voz de Filemón. En contraste con su último encuentro, cuando Filemón se mostró reticente a responder las preguntas de Jung sobre la magia, el viejo mago ahora le dice a Jung que quiere “hacer negocios” con Jung, dominarlo y “grabarlo como a una moneda” (RB 337a, RE 475). A Jung se le dice que, como el oro, "debe pasar de mano en mano" y expresar "la voluntad del todo". Más adelante en su carrera, Jung dará mucha importancia tanto al “pez” (como símbolo del inconsciente colectivo) como al “oro” (como símbolo del Yo).

Filemón todavía expresa cierta ambivalencia acerca de enseñar a Jung, afirmando: "Si no enseño, no tengo que repudiar" (RB 337a, RE 476), y que "la mejor verdad es también un engaño tan hábil" (RB 337b, RE 476), pero al final Filemón dice que el peso del silencio es mayor que el peso de no descargar su carga.
Advierte al “oyente” que “se defienda” de su artimaña. Jung no se inmuta y le dice a Filemón que, si bien muchos se han engañado acerca de él, “el que explora a Filemón se explora a sí mismo” (RB 337b, RE 476).

Machine Translated by Google



## El pecado de (la virtud del) olvido de sí mismo

Jung se deja en sus propios pensamientos y reflexiona sobre el "encantamiento mutuo" de la moral cristiana en el que la ética de la "entrega de uno mismo" resulta tanto en la renuncia a uno mismo como en la de uno mismo. el esfuerzo por dominar egoístamente al otro, presumiblemente insistiendo también en su autoentrega. Jung prefiere un individualismo nietzscheano, en el que cada uno se acepta a sí mismo, vive su propia vida y "lleva su propia carga" (RB 337b, RE 477). Jung llama a la virtud cristiana del "olvido de sí mismo" un pecado y una "alienación antinatural de la propia esencia" (RB 337b, RE 478). De hecho, quien entra en el camino de la entrega de sí mismo y hace del olvido de sí mismo una virtud, alberga un sentimiento de "amargura, injusticia y veneno" (RB 338a, RE 479). Uno debe someterse sólo a sí mismo, y la obra de la redención es un trabajo de uno mismo que requiere amor propio (RB 338a, RE 478). Aun así, uno no puede esforzarse por alcanzar la autorredención; sólo se entra en él cuando se ha abandonado la necesidad de tenerlo.

Es interesante que la celebración de Jung del amor propio y del valor de uno mismo siga tan de cerca a su devastadora crítica de su propio ego, y el lector puede preguntarse acerca de lo que parece ser un completo giro en el pensamiento de Jung. En efecto, Jung, que acababa de despreciar su "yo" como una vanidad inútil, está a punto de decirnos que la unión con el Yo permite llegar a Dios (RB 338b, RE 480).

No creo que exista una única salida a esta paradoja, pero sí varias consideraciones que ayudan a explicarla. Primero, hemos visto que para Jung, el sujeto humano es inicialmente cualquier cosa menos un todo unificado, y Jung en El Libro Rojo no sólo está dividido entre su "yo" narrativo, el "yo" o ego que escudriña, y su alma ( que toma la forma de una serpiente y un pájaro), pero también está disperso entre las diversas figuras internas que encuentra en sus "visiones". Así, el "yo" que Jung critica sin piedad no tiene por qué ser el "yo" que debe amar para encontrar la redención. De hecho, sabemos por los escritos posteriores de Jung que él hace una clara distinción entre el "yo" consciente y el "Yo" parcialmente inconsciente (CW 6, § 706), y sostiene que el "hombre completo" individualizado está centrado mucho más cerca del Uno mismo que al ego. Es este "Yo" el que Jung sostendrá más tarde como indistinguible del arquetipo de Dios. En segundo lugar, no tiene por qué haber una paradoja entre el autoescrutinio honesto, incluso despiadado, y el amor propio. De hecho, el amor propio a veces puede requerir tal crítica si el individuo quiere despertar de su letargo narcisista a una vida más plena. Jung dice lo mismo en su ensayo de 1941, "El simbolismo de transformación de la masa", donde sostiene que "la integración o humanización del yo se inicia desde el lado consciente al hacernos conscientes de nuestros objetivos egoístas" (CW 11, § 400; RB 338, n. 32, RE 479, n. Finalmente, recuerdo nuevamente la parábola jasídica de "los dos bolsillos", donde el yo es considerado al mismo tiempo como el polvo de la tierra y la razón de la creación del mundo.

## La obra de la autorredención

Jung nos dice que uno sólo "cae involuntariamente en el trabajo de la autorredención", que este trabajo "no es ni hermoso ni placentero", y que en gran medida es

Machine Translated by Google



realizado solo (RB 338a, RE 478). Quien busca tal redención debe soportar un gran tormento y debe contarse entre “los enfermos”, si siente el impulso de impartir redención a otros. Por esta razón, no se debe utilizar a los demás como vehículos para la propia redención. Si bien la necesidad de autorredención a menudo se expresa en el deseo de amar a otro, no debemos engañarnos creyendo que amamos a los demás para hacerlos felices, ni mentirnos a nosotros mismos diciendo que amamos al otro “desinteresadamente”. Amamos a los demás para “cambiar nuestra propia condición” (RB 338a, RE 479), y esto último es algo que debemos hacer por nuestra cuenta.

Aquí nos enfrentamos nuevamente al problema de la introversión de Jung. Más tarde, Jung describirá la psicoterapia como una “relación dialéctica entre médico y paciente... un encuentro, una discusión entre dos totalidades psíquicas”, que produce la autotransformación (CW 11, § 904). Sin embargo, aquí y a lo largo de El Libro Rojo hay poca o ninguna referencia a la relación psicoterapéutica o real. De hecho, en El Libro Rojo, Jung está en un camino que implica interacciones sólo con figuras de la imaginación individual y colectiva de Jung. El Libro Rojo está casi completamente aislado del mundo exterior, que sólo lo incide en muy pocos puntos, por ejemplo, a través de las vagas referencias de Jung a "la guerra". Sin embargo, debemos señalar nuevamente que el ensimismamiento en el Libro Rojo de Jung (y escritos relacionados) no es necesariamente un defecto. Para Jung en El Libro Rojo, el amor por otro sólo es posible después de que uno ha asumido la responsabilidad de uno mismo, ha aprendido a vivir con él mismo y se ha abstenido de imponerse a los demás. El Liber Novus implica un período de interiorización en el que Jung, de hecho, “incubó” una nueva manera de relacionarse consigo mismo, con los dioses y con los demás. Aquí bien podríamos señalar que las dos formas principales de psicoterapia que surgieron en los primeros años del siglo XX, el psicoanálisis y la psicología analítica, comenzaron con el autoanálisis y solo evolucionaron hacia procedimientos dialógicos.

## Yo y Dios

Jung entra en una discusión sobre el Yo y Dios, diciendo que, aparte de cualquier opinión previa sobre el tema, sabe por experiencia que “al unirnos con el yo llegamos a Dios” (Durch die Vereinigung mit dem Selbst erreichen wir den Gott ) (RB
338b, RE 480). Como hemos visto, Jung relata que esta comprensión fue no deseada y inesperado, pero tan poderoso que escribe: “si es un engaño, entonces el engaño es mi Dios” (RB 338b, RE 480). Mientras Jung dice que podría aportar argumentos racionales
En contra de la verdad de esta afirmación, tales argumentos no tendrían ningún impacto en su conocimiento de que experimentó a Dios a través de la unión con el Ser. Jung no quiere creer en esta idea; recita que “Sólo un cerebro enfermo podría producir tales engaños”, y se compara a sí mismo con alguien que está “vencido por el engaño” (RB 338b,
RE 480). Sin embargo, este engaño es la esencia misma de su conocimiento, como "un Dios vivo aflige nuestra razón como una enfermedad”, y nos llena de embriaguez y caos. En efecto,
uno debe “luchar con Dios por uno mismo” y Dios “aparece como nuestra enfermedad de la que debemos curarnos a nosotros mismos” (RB 338b, RE 481). Estos párrafos del Libro Rojo proporcionan el núcleo de la noción posterior de Jung sobre el arquetipo de Dios. mientras jung

Machine Translated by Google



Más tarde insistirá en que no puede decir nada acerca de un Dios metafísico per se (CW 14, § 781; CW 12, § 15), adoptará, especialmente en Aion, la visión de que la imagen o arquetipo de Dios (es decir, el "Dios" fenomenológico que se manifiesta en la psique) es idéntica al "hombre completo" o al "Sí mismo". "(CW 9ii, § 73, § 116, § 170).

Vale la pena considerar con cierto detalle las opiniones de Jung sobre la relación entre el Yo y Dios. Pocas de las ideas de Jung han suscitado tanto interés y controversia, tanto dentro como fuera de la psicología, como la ecuación de Jung del arquetipo de Dios con el Yo. Especialmente en sus últimos trabajos, Jung tiene cuidado de señalar que esta ecuación es de naturaleza puramente psicológica, y no pretende implicar nada sobre la naturaleza de una deidad metafísica real, cuya existencia, dice Jung, está más allá del alcance de su investigación puramente empírica (CW 9ii, § 311). Tales negaciones, sin embargo, no han disuadido a otros de leer en Jung la visión de que en nuestro tiempo el Dios trascendente ha muerto y la divinidad ha renacido en la humanidad (Altizer6 ), que Jung adoptó una forma de gnosticismo moderno en el que Dios es descubierto a través de una inmersión en uno mismo más que a través de un encuentro "yo-tú" con los demás (Buber7 ), o incluso que Jung creó una tradición oral, paralela a sus escritos, en la que se erige como profeta espiritual y encarnación de la deidad. (Noll8 ). Los lectores de El Libro Rojo pueden encontrar apoyo a favor y en contra de cada una de estas posiciones, ya que la relación entre el Yo y Dios es un tema omnipresente en esta obra.

Acabamos de ver cómo Jung afirma en términos muy claros que uno llega a Dios a través de la unión con uno mismo (RB 338b, RE 480). Stein sostiene que al afirmar que "alcanzamos" a Dios uniéndonos con el Ser, Jung mantiene una distinción entre Dios y el Ser.9 (En el Libro Negro 6, Jung le dice a su alma que no quiere deificar al hombre sino más bien "el Núcleo primordial del hombre"). "—"su humanidad interior es igual a los Dioses" [BB 6-273].) Si bien esto puede ser así, la distinción es bastante delgada; a veces Jung sostiene que Dios nace del Yo y otras veces sugiere que Dios es idéntico a él.10 La noción de que Dios se descubre a través de un viaje al interior de la propia alma se expresa de múltiples maneras a lo largo del Libro Rojo. Al principio de Liber Primus, Jung afirma que descubrió que "las profundidades en mí eran al mismo tiempo las gobernantes de las profundidades de los asuntos mundiales" (RB 231a, RE 123). Más adelante, Jung afirma que un dios nace del abrazo consigo mismo (RB 245b, RE 173):

> Si te deseas a ti mismo, produce al hijo divino en tu abrazo contigo mismo. Tu deseo es el padre de Dios, tu yo es la madre de Dios.
> Pero el hijo es el nuevo Dios, vuestro amo.
>
> (RB 245b, RE 173)

En otro momento, Jung pregunta si nacemos de los Dioses, ¿por qué los Dioses no deberían nacer también de nosotros (RB, p. 286a, RE 305)? Según Jung, con la muerte del héroe. (y el fallecimiento del Dios antiguo), uno debe descender a lo "peor y… más profundo" (RB 250a, RE 189) y convertirse en su propio creador (RB, 249b, RE 188). En el proceso uno mismo "se convierte en un Cristo" (RB, p. 253b, RE 202). Además, "la nueva Dios es su propio seguidor en el hombre. Se imita a sí mismo" (RB 245a, RE 172).

Machine Translated by Google



Jung hace otras observaciones variadas en El Libro Rojo sobre la conexión entre el Yo y Dios. Si bien todavía no había conceptualizado el "Yo" como un arquetipo, está claro que en El Libro Rojo entiende el "Yo" como algo más amplio que el ego personal o el "yo" consciente. Sin embargo, en la mayoría de los comentarios de Jung, el destino de Dios o de “los dioses” está en manos de la humanidad, o literalmente en manos del propio Jung. Como hemos visto, Jung se describe a sí mismo como curando al dios herido al hacerle reconocer que él es de hecho una fantasía en la mente del hombre, una fantasía que, en opinión de Jung, es paradójicamente, la verdadera “realidad” del dios (RB, p. 282b; RE 293). Sin embargo, al describir esto, Jung habla del tremendo poder que implica la noción de que el destino de los dioses está en manos del hombre, ya que él puede curar (RB 281b, RE 291) o destruir (RB, p. 285b, RE 305) ellos. A diferencia de Nietzsche, sin embargo, quien decidió, en efecto, dejar morir a los dioses, Jung elige darles nueva vida, primero con una serie de “encantamientos” sobre el dios enfermo Izdubar, y luego a través de una serie de gestaciones divinas en el útero de la propia psique de Jung.

A veces, en El Libro Rojo, Jung habla de manera casi hegeliana de la “nueva Dios” naciendo a través del espíritu de la humanidad:

> Así como los discípulos de Cristo reconocieron que Dios se había hecho carne y vivió entre ellos como hombre, ahora reconocemos que el ungido de este tiempo es un Dios que no se manifiesta en carne; no es hombre y sin embargo es hijo de hombre, pero en espíritu y no en carne; por lo tanto, sólo puede nacer a través del espíritu del hombre como útero concebible de Dios.
>
> (RB 298b, RE 353)

A medida que avancemos en los Escrutinios y leamos los “Siete Sermones a los Muertos”, veremos que, según Filemón, el hombre no es sólo una “puerta de entrada” para la aparición de los Dioses, sino que los muertos saben que “el hombre incluso crea sus Dioses”, y como tales “los Dioses no servían para nada” (RB 354b, RE 535). Esto, por supuesto, suena a la posición modernista/racionalista que Jung criticó más tarde por producir complejos neuróticos. Sin embargo, la opinión de Jung es que si bien se podría decir que el hombre crea a los dioses, dicha creación no es una invención para cumplir un deseo psicológico infantil o expiar la propia culpa (Freud), sino más bien un acto creativo espontáneo que surge de lo más profundo y profundo. y, por tanto, los más significativos, recovecos de la psique colectiva. Los dioses son, según una visión que puede desarrollarse a partir de Jung, una fantasía colectiva arquetípica de la humanidad y, por esta razón, son tan psíquicamente reales como el llamado mundo objetivo.

Las opiniones de Jung sobre la relación entre el Yo y Dios durante el período del Libro Rojo recibieron una expresión más académica en Tipos psicológicos. En el contexto de su discusión sobre la teología del filósofo místico alemán Meister Eckhart, Jung escribe:

> La “relatividad de Dios”, tal como yo la entiendo, denota un punto de vista que no concibe a Dios como “absoluto”, es decir, totalmente “separado” del hombre y existente.

Machine Translated by Google



> fuera y más allá de todas las condiciones humanas, pero en cierto sentido dependiente de él; también implica una relación recíproca y esencial entre el hombre y Dios, por la cual el hombre puede ser entendido como una función de Dios y Dios como una función psicológica del hombre. Desde el punto de vista empírico de la psicología analítica, la imagen de Dios es la expresión simbólica de un estado o función psíquica particular, que se caracteriza por su absoluta ascendencia sobre la voluntad del sujeto y, por lo tanto, puede provocar o imponer acciones y logros que nunca podría lograrse mediante un esfuerzo consciente.
>
> (OC 6, § 412)

Jung cita la expresión de Eckhart: "Porque el hombre es verdaderamente Dios y Dios es verdaderamente hombre". (CW 6, § 416), así como la formulación del filósofo:

> Sé que sin mí / Dios no puede vivir ningún momento: Si yo muriera, entonces Él / Ya no podría sobrevivir / … Soy hijo de Dios, Su hijo / Y Él también es mi hijo; / Somos los dos en uno, / Ambos hijo y padre leves. / Para iluminar a mi Dios / El sol debo ser; / Mis rayos deben irradiar / Su mar tranquilo e ilimitado.
>
> (OC 6, § 432)

Jung escribe que para Eckhart, "Dios depende del alma... y el alma es el lugar de nacimiento de Dios" (CW 6, § 426). Según Jung, “Dios y el alma son esencialmente lo mismo cuando se los considera personificaciones de contenido inconsciente”.
(OC 6, § 421).

Jung retoma nuevamente el tema del Yo y Dios en su seminario de 1934-1939 sobre Zaratustra de Nietzsche , donde dice:

> El yo es, por definición, la totalidad de todos los hechos y contenidos psíquicos... contiene todos los arquetipos... es como una personificación de la naturaleza y de todo lo que se puede experimentar en la naturaleza, incluido lo que llamamos Dios.11

Jung también duda en identificar completamente a Dios con el Ser, afirmando:

> El término yo a menudo se mezcla con la idea de Dios. Yo no haría eso... esto roza la impertinencia... La experiencia del yo es tan maravillosa y tan completa que uno, por supuesto, se siente tentado a utilizar la concepción de Dios para expresarla. Creo que es mejor no hacerlo, porque el yo tiene la cualidad peculiar de ser específico pero universal... por lo que es un ser relativamente universal y por lo tanto no merece ser llamado Dios.12

Sin embargo, en Aion, Jung vuelve a expresar la equivalencia arquetipo del Yo/arquetipo de Dios, afirmando, por ejemplo, que “el símbolo espontáneo del yo, o de la totalidad, no puede en la práctica distinguirse de una imagen de Dios” (CW 9ii, § 73), y que “Jesús es… el 'hombre interior espiritual'” (CW 9ii, § 118). Por otro lado,

Machine Translated by Google



el Anticristo “es tanto una manifestación del yo, excepto que consiste en su aspecto oscuro” (CW 9ii, § 79). Al final, “la psicología… no está en condiciones de hacer declaraciones metafísicas” y “nunca puede probar que la imagen de Dios es Dios mismo, o que el yo toma el lugar de Dios” (CW 9ii, § 311).

La visión de que el hombre descubre a Dios a través de un encuentro con el Yo, e incluso que el hombre crea a Dios, tiene su precedente en varias tradiciones místicas. Por ejemplo, entre los gnósticos, en cuyos escritos Jung estuvo profundamente involucrado durante el período del Libro Rojo, encontramos la afirmación de que Dios y el hombre se crean recíprocamente el uno al otro.13 Un punto de vista similar se expresa en el texto cabalístico clásico, el Zohar, donde leemos: "Aquel que 'guarda' los preceptos de la Ley y 'camina' en los caminos de Dios, si se puede decir así, 'hace' a Aquel que está en lo alto". 14 Al final de su carrera, Jung afirmó: "El El rabino jasídico Baer de Mesiritz, a quien llamaban el Gran Maggid... anticipó toda mi psicología en el siglo XVIII". 15 Si bien Jung no explica su afirmación, con toda probabilidad lo hizo en parte porque Magid sostenía que la Divinidad tiene una vida oculta dentro de su interior. la mente del hombre.16

Jung proporciona una formulación teológica bastante sofisticada de la relación entre el Yo y Dios en una carta escrita el 19 de febrero de 1919 a Joan Corrie y citada en una nota editorial a pie de página de El Libro Rojo.

> El creador primordial del mundo, la libido creativa ciega, se transforma en el hombre a través de la individuación y de este proceso, que es como el embarazo, surge un niño divino, un Dios renacido, ya no (ya) disperso en millones de criaturas, pero siendo uno y este individuo, y al mismo tiempo todos los individuos, lo mismo en ti que en mí.
>
> (RB 354, n. 123, RE 535 n. 123, KE 554, n. 123)

Si bien hay pasajes en El Libro Rojo que se podría decir que respaldan la acusación de Noll de que Jung buscó deificarse a sí mismo, como cuando Salomé le dice: "Tú eres Cristo" (RB 252b, RE 197), en general, en El Libro Rojo Como en otros lugares, Jung habla de una imagen o arquetipo divino que es accesible a todos los que realizan el requerido viaje interior. Jung reconoció la estrecha relación entre psicología, filosofía y religión, y en un artículo de 1943, “La psicoterapia como filosofía de la vida”, llegó incluso a llamar a la psicoterapia una “religión in statu nas-censdi” (CW 16, § 181),17 y si bien pudo haber estado tentado durante el período del Libro Rojo a verse a sí mismo como el “profeta” de esa religión, finalmente rechazó este papel.18 En una charla, traducida en las Obras completas de Jung como “La estructura del inconsciente” ” y pronunciado por primera vez en 1916 (ver CW 7, p. 269, n. 1), Jung estados:

> [La psicoterapia] es un arte, una técnica, una ciencia de la vida psicológica, que el paciente, una vez curado, debe continuar practicando para su propio bien y el de aquellos entre quienes vive. Si lo entiende así, no se erigirá en profeta, ni en reformador del mundo; pero, con un sano sentido del bien general, aprovechará los conocimientos adquiridos.

Machine Translated by Google



> durante el tratamiento, y su influencia se hará sentir más por el ejemplo de su propia vida que por cualquier discurso elevado o propaganda misionera.
>
> (OC 7, § 502)

## “Los dioses se han convertido en enfermedades”

La opinión de Jung de que Dios es “nuestra enfermedad” (RB 338b, RE 481) puede yuxtaponerse provechosamente con una afirmación similar en su “Comentario sobre el secreto de la flor dorada” de 1929, donde afirma: “Los dioses se han convertido en enfermedades; Zeus ya no gobierna el Olimpo sino el plexo solar y produce curiosos ejemplares para el consultorio del médico” (CW 13, § 54). En ese momento, Jung desarrolló la opinión de que el hombre moderno, "racional e iluminado", habiendo perdido toda creencia y experiencia de los dioses y habiendo suprimido las fuerzas arquetípicas que produjeron tal creencia y experiencia en épocas pasadas, sufre de un malestar espiritual en el que estas fuerzas reprimidas, no reconocidas como “divinas”, regresan para producir males psíquicos (de manera muy similar a como, según Freud, la sexualidad reprimida produce síntomas neuróticos). No está claro si en la época del Libro Rojo Jung había formulado tal teoría y, en contraste con su formulación posterior de que la ausencia de Dios produce patología, afirma en Escrutinios que la presencia de Dios produce enfermedad y que Dios se manifiesta en la enfermedad que produce. En cualquier caso, la conexión entre Dios, el caos, la enfermedad psíquica y lo irracional ciertamente estaba bien establecida en la mente de Jung cuando escribió Escrutinios. Jung nos dice que si tratamos a Dios como una enfermedad y luego nos esforzamos por curarlo, “perdemos parte de la vida”, ya que donde antes ardía el “fuego” de Dios, ahora sólo “yacen cenizas muertas” (RB 339a, RE 482).

## La vacilación de Jung

A continuación se nos ofrece una breve reflexión sobre las “cenizas de la racionalidad”, que Jung considera un “suicidio”, contrario a la plenitud de la vida e inferior al “ardiente brillo de Dios” (RB 339a, RE 482). Si bien Jung dice que no puede dejar de experimentar a este Dios, no obstante debe liberarse de él, ya que es a la vez amor y odio, belleza y abominación, sabiduría y falta de sentido, poder e impotencia, omnipresencia y “mi criatura” (RB 339a). , RE 483). Si bien el deseo de Jung de liberarse de tal deidad es comprensible, ya que la vida sería imposible si uno abrazara continuamente ambos polos de cada una de estas oposiciones, Filemón inmediatamente le aconseja lo contrario, invitándolo a entrar en una inmersión más profunda en lo divino. De hecho, Filemón informa a Jung que su trabajo está en “la tumba de Dios” (RB 339a, RE 483).

Jung reflexiona ahora sobre los cambios que ha observado en el carácter de Filemón desde la conclusión del Liber Secundus, cuando el hijo/alma/Dios de Jung ascendió a los reinos superiores. Jung sugiere que de alguna manera se había fusionado con Filemón y estaba intoxicado por su lenguaje y sensibilidad (RB 339a, RE 483). De hecho, Jung afirma que la mayor parte de lo que había escrito en el Libro Rojo propiamente dicho fue probablemente

Machine Translated by Google



que le dio Filemón, pero ahora él y Filemón se han vuelto distintos (RB 339a, RE 483).

## La lucha con los muertos

Varias semanas después, tres “sombras” se acercan a Jung y le exigen un símbolo, un mediador o un signo. Mientras Jung está desconcertado sobre lo que esto podría significar, pronto se sorprende al descubrir que un cartel colocado en su mano dice "HAP" (una deidad fálica), a la que las sombras se refieren como "el otro polo de Dios" (RB 339b, RE 484) y que describen como el espíritu de carne y sangre, esperma, entrañas, genitales, cabeza, pies, manos, esputo, excreción, etc. Jung está horrorizado por este "Dios de la noche" y se pregunta si la sombra que le habla es el diablo. Recibe la respuesta: “El pensamiento iluminador proviene del cuerpo” (RB 339b, RE 485). Pronto aprendemos que los muertos necesitan una comida de los “jugos vitales de los hombres” (RB 339b, RE 485) y creemos que Jung puede proporcionárselos, ya que quieren compartir su vida.

Los Libros Negros nos ofrecen una visión más profunda de la importancia que los muertos (y Jung) daban al cuerpo como vehículo de lo divino. En el Libro Negro 5, los muertos explican que el “Dios de nuestros días” es “el espíritu del esperma, el espíritu de la menstruación, de la orina y las heces” y de prácticamente todos los órganos del cuerpo, incluidos los “líquidos y fibras” del cuerpo. cerebro (BB 5-242). Los muertos le informan a Jung que este Dios le impulsará a pensar desde su cuerpo en lugar de desde las células de su cerebro.

Surge una pregunta sobre el significado y la importancia del interés de los muertos por el “falo”, un interés que se hace más explícito en Los Libros Negros , donde aprendemos que para los muertos el falo es el vehículo a través del cual llegan a una iglesia que les permite para lograr “comunidad con los vivos” (BB 5-244). En El Libro Rojo la palabra “falo” es reemplazada por HAP (RB 340a, RE 486), un dios egipcio que es uno de los hijos de Horus, y que como señala Shamdasani (BB 244, n. 242) fue solicitado para su asistencia y protección por los muertos. (En Los Libros Negros los muertos indican que “Brimo”, una diosa romana de la muerte, llevaba el falo [BB 5-245].) En Escrutinios, Jung describe el “Falos” como un “daimon sobrehumano”, que como “el Madre” significa la propia comunidad y revela “el mundo de los Dioses” (RB 352b, RE 529). Claramente, para Jung, como lo fue más tarde para Jacques Lacan, el falo tiene un significado que excede con creces la anatomía y la sexualidad del órgano masculino. En Lacan, el falo se convierte en el significante maestro, la clave para comprender el deseo y, por tanto, el significado. Sólo se puede especular que en los Escrutinios el propio Jung señala vagamente en una dirección similar.

Jung continúa la lucha con los muertos que lo preocupará durante gran parte del resto de Escrutinios. Experimenta una fuerte ambivalencia hacia los difuntos. Por un lado, llama a la sombra su “amada”, pidiéndole que lo abra a las “tinieblas de los espíritus” (RB 340a, RE 486); por otro lado, ella siente repulsión, la llama “útero siniestro” y teme que ella quiera “chuparle la vida por amor a la sombra” (RB 340b, RE 488). Lo que está claro es que el muerto desea volver a la vida y requiere de la “sangre” de Jung para poder hacerlo. Está dispuesta a adoptar cualquier “forma animal”, incluso si eso significa convertirse en la figura de Jung.

Machine Translated by Google



"perro." Aunque inicialmente Jung se deja engañar por ella y desesperadamente le ofrece su sangre ("bebe… bebe para que sea lo que debería ser" RB 340a, RE 487), pronto se agota y desafía las demandas de la sombra, preguntándole por qué debería dedicarle su sangre. entregarse a los muertos en lugar de a los vivos. "¿No tuviste tiempo para vivir?" él pide. "¿Debería una persona viva dar su vida por ti…?" (RB 340b, RE 488). La sombra responde que los vivos desperdician su vida (RB, p. 340a), y en la búsqueda del amor están continuamente huyendo de sí mismos (RB, p. 341a). Es más, son hipócritas, que por un lado predican el amor divino y humano pero luego utilizan el evangelio para justificar la guerra y la "injusticia asesina" (RB 341a, RE 489).

La sombra sugiere que los muertos están mucho más cerca de Jung que los vivos, que pertenecen a su "comunidad y seguidores invisibles" (RB 340b, RE 488), y que Jung no necesita morir para entrar en su oscuridad, sólo necesita dejarse "sepultar" (RB 341a, RE 490). Finalmente, la comunión con los muertos es adecuada para Jung, cuyo trabajo implica la soledad y la capacidad de "soportarse y soportarse a uno mismo" (RB 341a, RE 490).19 Jung no

está convencido. Él responde: "Sólo veo tumbas ante mí", y pregunta por voluntad de quién se le ordena comunicarse con los muertos. La sombra responde que es la "voluntad de Dios", un dios que "no conoce piedad" (RB 341a, RE 490), sólo "poder y creación" (RB 341b, RE 491). Este Dios ordena y Jung debe prescindir de sus ansiedades y actuar: "Sólo hay un camino, el camino militar de la Deidad" (RB 341b, RE 491). Jung concluye que, a pesar de que es reacio a obedecer a alguien, no tiene motivos para negarse a obedecer esa voz. Al hacerlo, Jung aprende que no debe buscar la alegría. La alegría no se puede perseguir, sino que sólo surge como subproducto del cumplimiento de una tarea. Jung teme no estar a la altura de la tarea que tiene por delante y que la sombra lo destruya, pero ella responde al estilo darwiniano: "Soy la vida que destruye sólo a los no aptos" (RB 341b, RE 492).

Jung no sabe por dónde empezar y la sombra le dice que necesita una "iglesia". Jung protesta que él no es un profeta para tener una iglesia y que "no tiene derecho a saber nada mejor que los demás" (RB 341b, RE 492). La sombra, sin embargo, continúa diciendo que la iglesia es necesaria y agrega, crípticamente, que la "santa ceremonia debe disolverse y convertirse en espíritu", y que un "puente" "conducirá más allá de la humanidad" (RB 342a, RE 492). Jung está desconcertado, pero la sombra continúa recitando una oración e invocación a los muertos en nombre de Jung, afirmando que Jung refrescará a los muertos con su sangre, que formará una comunidad en la que se unirán las imágenes de los vivos y los muertos. , y que "el pasado vivirá en el presente" (RB 342a, RE 493).

Pronto tendremos ocasión de discutir todo el significado de la comunión de Jung con los muertos, pero aquí debemos señalar pistas que sugieren que, desde una perspectiva psicológica, la unión de los muertos con los vivos y del pasado con el presente es propedéutica para ( o quizás una metáfora de la noción de inconsciente colectivo de Jung. La sombra le dice a Jung: "La historia de la humanidad es más antigua y más sabia que tú" (RB 342a, RE 494) y, además, sólo en tiempos recientes la gente ha "comenzado a olvidar a los muertos y a pensar que ellos ahora hemos comenzado la vida real" (RB 342a, RE 494). La gran tarea de Jung será mostrar

Machine Translated by Google



Hombres y mujeres contemporáneos que las imágenes, los mitos y la sabiduría del pasado (es decir, los muertos) no pueden olvidarse y que permanecen dentro de la psique colectiva como una fuente ilimitada de significado espiritual y existencial. Es esta comprensión la que sirve como "puente" que conduce "más allá de la humanidad" (RB 342a, RE 492), convierte la ceremonia sagrada (es decir, las antiguas formas religiosas) en espíritu y produce un hombre nuevo.

## Ambivalencia hacia el cristianismo

Jung relata que se puso triste y confundido después de escuchar la invocación del muerto (RB 342b, RE 494). Él mira hacia arriba y ve su alma irradiada por la divinidad, y le dice que a pesar de su confusión ha aceptado el encargo del muerto en su nombre y en el de ella y que soportará la amargura de ser "crucificado en el árbol de la vida". (RB 342b, RE 494). Sin embargo, le pregunta a su alma por qué debería ser él quien "beber el ces de la humanidad que brotó de la cristiandad"
(RB 342b, RE 494). Aquí, en una sola frase, Jung cristaliza la visión negativa del cristianismo que ha expresado intermitentemente a lo largo de El Libro Rojo; pero al mismo tiempo hace alusiones a la "última Cena" (RB 342a, RE 493, 494) y a la "copa de Cristo" (RB 342b y n. 62, RE 395 y n. 62), lo que nuevamente sugiere su propia identificación con el mesías cristiano.

## La advertencia de Filemón

Filemón aparece y se dirige a Jung, adoptando una posición contraria y tal vez compensatoria del mensaje que ha recibido de la sombra y de su alma. Filemón advierte a Jung contra los esfuerzos de su alma y de los muertos por arrogarse poder sobre él. Jung debe tener una mezcla de amor, odio, miedo y desprecio por su alma y, sobre todo, debe mantenerla ante sus ojos (RB, p. 343a, RE 496), ¡ya que ella es desleal, atroz y astuta! Philemon le dice a Jung que debe ver su alma en sí mismo; si no, la verá en su prójimo y esto lo volverá loco, insinuando una dinámica (más tarde articulada por Jung) en la que un hombre proyecta su anima sobre los demás, a veces con resultados desastrosos (CW 9ii, § 19). El alma de Jung, según Filemón, está "sólo lejanamente relacionada con la humanidad" (RB 343a, RE 496), y debe ser aprisionada y protegida de los demás. Lo más importante es que Jung no debería cargar a los demás con lo que su alma (en su forma diabólica o divina) le lleva a creer. De hecho, a menos que se le solicite específicamente que lo haga, Jung no debe ofrecer consejos ni actuar sobre los demás en absoluto, ya que no tiene derecho a comprender a los demás, del mismo modo que ellos no tienen derecho a comprenderlo a él. Jung debería ocuparse de las malas hierbas de su propio jardín en lugar de señalar las deficiencias de sus semejantes. Al actuar y pensar en los demás, Jung no logra distinguirse de su propia alma y corre el riesgo de actuar como un daimon o jugar a ser Dios (RB, p. 343a–b, RE 497). Quien, incluso con la mejor de las intenciones, obliga al otro, aumenta la ceguera del otro dándole un mal ejemplo. Jung debe "ponerse el manto de la paciencia y el silencio" sobre su cabeza (RB 343b, RE 498). No debe dejarse seducir por su alma y los daimons para que realicen su trabajo.

Machine Translated by Google



Podríamos decir que en todo esto Filemón insta a Jung a adoptar una posición bastante cercana a lo que los cabalistas llamaban Tzimtzum (contracción/ocultamiento) con respecto al otro. De hecho, según la visión cabalística y jasídica, así como Dios se contrajo y ocultó para permitir que un mundo surgiera en su propia esencia y libertad, los seres humanos deberían contraerse y ocultarse para permitir que quienes los rodean florezcan plenamente como ellos mismos. Este es un principio importante, aunque algo paradójico, que a menudo es relevante en psicoterapia: el terapeuta fomenta la transformación quitándose del camino del cliente.

Sin embargo, Jung no está tan seguro de aceptar el consejo de Philemon sobre su relación con su propia alma, y le pregunta a su alma si el consejo le parece bueno. Su alma le admite que desea todo lo que Jung podría dar a los demás, su amor, incluso su odio, ya que los necesitará en el “gran viaje” que comenzará después de la muerte de Jung (RB 343b, RE 499). También acepta que Jung debería meterla en prisión, donde pueda recuperarse y reflexionar sobre su viaje.

## La lucha de Jung con su alma

Jung responde que su alma es "divinamente hermosa", pero luego entra en una diatriba en la que la reprende por atormentarlo. Su alma solloza, suplica compasión y se horroriza ante las acusaciones de Jung. En un juego de palabras, Jung le dice a su alma que ella no tiene alma porque es “la cosa misma” (RB 344a, RE 500). Dándole la vuelta, Jung le pregunta a su alma si tal vez le gustaría que él fuera su "alma terrenal". En este punto Filemón da un paso adelante para alabar el alma de Jung en nombre de Jung, diciéndole, entre otras cosas, que ella vive en el “templo dorado” y que “nosotros, tus vasallos, esperamos tus palabras” (RB 344a, RE 500). . Luego dice: “Que esta sea una fiesta que celebre la alegría y la vida, el día en que tú, bendito, comiences tu viaje de regreso desde la tierra de los hombres donde has aprendido a ser un alma” (RB 344a, RE 501) . El alma de Jung parece "triste y complacida" al mismo tiempo por las palabras de Filemón, y se prepara para su nuevo ascenso a los cielos, pero Jung ahora sospecha que está ocultando algo a la humanidad. El alma de Jung intenta abrirse paso con un farol, pero Jung detecta su mentira, se derrumba y admite que, en efecto, ha robado "el amor, el cálido amor humano... la fuente sagrada de la vida, la unificación de todo lo separado y anhelado" (RB 344b, RE 502).

Jung sermonea a su alma sobre la inmoderación, la avaricia, el hambre de poder y la insaciabilidad de los daimons, las almas y los dioses, y le dice a su alma que si quiere amor tendrá que "arrastrarse en el polvo" y aprender a ser humilde ( RB 345a, RE 503). Filemón reaparece y dice que tanto los dioses como los hombres han sido “víctimas del engaño”, y Jung, después de reprender su alma por su fracaso en honrar a la humanidad (RB 345a, RE 503), le implora que se dedique a la salvación del hombre. Ella acepta e instruye a Jung a "ponerse a trabajar" en la construcción de un horno donde lo viejo, lo roto y lo arruinado serán arrojados a un "crisol" y renovados. Ella describe para Jung “una costumbre de los antiguos... que debía adaptarse para un nuevo uso”, que implica “una incubación en una fundición, un regreso al interior” (RB 345b, RE 504), y que anticipa claramente la posterior costumbre de Jung. Interés por la alquimia. Como los alquimistas, Jun

Machine Translated by Google



El alma propone una “ceremonia santa” que implica la formación y configuración de la materia. La materia, según el alma de Jung, “fortalece el pensamiento” (RB 345b, RE 505) y da forma a la salvación.

Jung cumple las órdenes de su alma al convertir en materia los pensamientos que ella le ha proporcionado (un acto que luego concretará construyendo su castillo en Bollingen). Pero pronto su alma anuncia que “el aliento de fuego” está descendiendo sobre él y que, por lo tanto, Jung debe ser llevado ante el “gobernante de este mundo” (RB 345b, RE 506), quien exige el miedo de Jung. Jung duda y afirma que desea evitar al gobernante del mundo, pero su alma insiste en que posee una "palabra" que no debe ocultarse. Jung tiene una visión del mundo en llamas, y de sí mismo andando con una “túnica ardiendo con el pelo chamuscado, una mirada loca en [sus] ojos”, proclamando la agonía que traerá este fuego (RB 346a, RE 506). Jung le pide a su alma que se explique, pero ella simplemente responde que debe mirar hacia arriba y ver los cielos enrojecidos por las llamas (RB 346a, 507).

En estos preliminares de los Septem Sermones ad Mortuos (Siete sermones a los muertos), tenemos un estudio de caso de la vida interior, los conflictos, los impulsos y las dudas de un profeta reacio. La desgana de Jung persistió cuando dirigió su profecía sólo a los muertos y se negó a publicar los Sermones durante su vida o a incluirlos en sus Obras completas. Jung finalmente abandonó por completo el modo de expresión profético y reformuló sus ideas dentro del lenguaje de la ciencia, pero los “Sermones” y El Libro Rojo en su conjunto nos muestran cuán cerca estuvo de verse a sí mismo como una figura profética.

Machine Translated by Google

Capítulo 11

# Los siete sermones a los muertos

## El Libro Rojo: Escrutinios, cont.

Jung informa que su alma estuvo en silencio durante muchos días, pero que eventualmente fue visitado por una “multitud oscura” (RB 346b, RE 507), y su alma rápidamente le informó que derribarían su puerta. Jung maldice a la multitud, pero su alma le pide que los deje hablar. En este punto, Philemon, que está vestido con una túnica sacerdotal blanca, coloca su mano sobre el hombro de Jung y Jung le dice a los muertos que den su opinión. Al unísono gritan: “Hemos regresado de Jerusalén donde no encontramos lo que buscábamos” (RB 346b, RE 507-8), y le piden a Jung, no su sangre, sino su luz. Filemón está a punto de pronunciar los “Siete sermones a los muertos”, que en las versiones impresas que Jung hizo circular en privado durante su vida, llevan el subtítulo “Las siete instrucciones de los muertos”. Escrito por Basílides en Alejandría, donde Oriente toca Occidente. Traducido del texto original griego al idioma alemán” (RB 346, n. 81, RE 508, n. 81, KE 554, n. 81).

Aquí debemos recordar que según el Nuevo Testamento, el evangelio de Cristo “fue predicado incluso a los que ahora están muertos” (I Pedro 4:6).

No me extenderé mucho en la cuestión de por qué Jung atribuye los Sermones a Filemón en los Escrutinios y a Basílides en las ediciones impresas que Jung distribuyó durante su vida (RB 346, n. 81, RE 508, n. 81, KE 554). , nº 81). como el
Los “Siete Sermones” han estado disponibles para todos durante más de 50 años, se ha escrito mucho sobre ellos y su conexión con el gnosticismo.1 Basílides fue un gnóstico cristiano del siglo II cuyas ideas se conocen casi exclusivamente a través de los escritos de autores cristianos. quien denunció sus ideas como herejías. Jung, que en la época de El Libro Rojo había realizado cierto estudio del gnosticismo (que según él se intensificó entre 1918 y 1926), eligió la atribución pseudoepigráfica como medio de
vinculando los Sermones con este antiguo culto y, de hecho, los "Siete Sermones" contienen muchos temas gnósticos. También parece claro que Jung está presentando su versión del “gnosticismo” como una alternativa, incluso superior, al cristianismo, y que los muertos, que se quejan de no encontrar lo que buscaban en Jerusalén, están a punto de morir.
recibir instrucción, proveniente de Alejandría, donde “Oriente se encuentra con Occidente” (RB 346, n. 81, RE 508, n. 81, KE 554, n. 81), y que pretende iluminarlos hasta un punto
forma de sabiduría no cristiana (o al menos cristiana no tradicional).

¿Creía Jung que de algún modo estaba “canalizando” ideas antiguas? Lo sugirió en una carta a Maeder,2 y en Memorias, Sueños, Reflexiones él

DOI: 10.4324/9781003027027-11

Machine Translated by Google



dijo que al escribir los “Siete Sermones”, “se vio obligado desde dentro, por así decirlo, a formular y expresar lo que podría haber dicho Filemón” (MDR, p. 190). Si bien, como hemos visto, en cierto punto de su carrera Jung pareció descartar los Sermones como un “pecado de [su] juventud” (CW 18, § 1499), más tarde en su vida dijo que formaban un “preludio a lo que [él] tenía que comunicar al mundo sobre el inconsciente” (MDR, p. 192). De hecho, le informó a Aniela Jaffe que todo su trabajo y creatividad derivaban de las fantasías y sueños que comenzaron en 1912 y culminaron en El Libro Rojo y Los Siete Sermones (MDR, p. 192). En 1957, Jung afirmó que el período durante el cual estuvo involucrado con las imágenes internas del Libro Rojo fue el más importante de su vida y que toda su vida consistió en elaborar este material que lo inundó desde el inconsciente y “amenazó con destruirlo”. romperlo”. Escribe que todo lo que hizo desde este “comienzo numinoso” fue simplemente la “clasificación externa, la elaboración científica y la integración en la vida” (RB vii, RE viii).

## El primer sermón: el pleroma

Los “Siete Sermones” tienen un contenido filosófico y teosófico, y si bien pueden (y han sido) interpretados en términos psicológicos, inicialmente los examinaré como los discursos metafísicos que parecen ser a primera vista.
El primer sermón comienza: “Escuchen ahora: comienzo con la nada. La nada es lo mismo que la plenitud. En el infinito lo lleno es tan bueno como lo vacío” (RB 346b, RE 509). Filemón afirma que se puede decir cualquier cosa o nada sobre la nada porque el infinito o “Pleroma” no tiene “cualidades, ya que las tiene todas” (RB 346b; cf. RB 370a, RE 513). La palabra “Pleroma”, que Pablo usa varias veces en el Nuevo Testamento (por ejemplo, Colosenses 2:9), tiene el significado de “plenitud” y generalmente, especialmente entre los gnósticos, se refiere a la suma de los poderes divinos.
Al equiparar el Pleroma con la plenitud y la nada, Jung está aprovechando una tradición que recuerda no sólo al gnosticismo sino también al hinduismo, el neoplatonismo y la Cabalá, y que luego fue adaptada por Hegel en su filosofía del Absoluto. En el pensamiento indio, Brahman, como verdad suprema del cosmos, lo es todo, pero como no tiene atributos, también es Sunya, la nada o el vacío. Para Plotino, el “Uno” busca, necesita y no tiene nada y por tanto se desborda en el Todo. Los cabalistas sostenían que el Infinito, Ein-sof, era también Ayin, "la nada". Hegel daría expresión filosófica a estas nociones místicas con su visión de que el ser absoluto, porque está desprovisto de todas las distinciones y determinaciones, es “la nada”. 3 Jung comparará más tarde el Pleroma con el inconsciente, como algo infinito pero indeterminado (y por lo tanto (sin ser), pero aquí su atención parece estar en la naturaleza del ser en general.

En cierto sentido, toda investigación comienza con la famosa pregunta de Leibniz: “¿Cómo es que hay algo en lugar de nada?”4 y Jung/Philemon parece estar abordando este mismo misterio. Por un lado, la ecuación entre algo y la nada parece resolver, o al menos eliminar, la cuestión, ya que desde esta visión el Ser (el mundo) procede de la nada.

Machine Translated by Google



por necesidad, ya que los dos son idénticos. De hecho, Jung pregunta cómo es que la creación surgió (RB 347a, RE 511) y responde que si bien las criaturas individuales tienen un comienzo, la creación –como la muerte– está "siempre presente" (RB 347a, RE 511). Sin embargo, podríamos agudizar nuestra investigación señalando que estar "siempre presente" es en sí mismo un estado de cosas, y esto lleva a la pregunta de cómo es que cualquier "estado" de los asuntos en absoluto" surge. ¿Por qué no existe "ningún estado de cosas" en absoluto? Sería Parece que la pregunta no tiene respuesta, pero al presionarla nos sentimos humillados y asombrados, y este asombro no es sólo el comienzo de una perspectiva mítica y religiosa, sino que es el fundamento del misterio que Jung consideraba central para el enigma de la Ser.

Aprendemos de Filemón que el Pleroma debe distinguirse de la creación y que de hecho es su "principio y fin" (RB 347a, RE 511), impregnando la creación como "la luz del sol impregna el aire". Aún así, la creación "no tiene participación" en el Pleroma, y al menos desde cierta perspectiva esto se aplica igualmente a la humanidad, que es parte de la creación pero "infinitamente alejada" del Pleroma porque está "confinada en el tiempo y el espacio" (RB 347a, RE 510). En todo esto, Jung parece hacerse eco de la antigua visión gnóstica de que la creación material está alienada de la esencia divina y que el hombre como entidad corpórea es completamente profano y contiene dentro de su alma sólo una chispa del Pleroma, que debe ser reconocida para que el El individuo puede ascender a lo alto, dejando atrás el yo corpóreo y el mundo.

## "…el Pleroma también está en nosotros"

Sin embargo, Filemón/Jung continúa diciendo que a pesar de nuestra infinita distancia del Pleroma, "somos… el Pleroma mismo", "el Pleroma también está en nosotros" y "Somos también el Pleroma completo" (RB 347a , RE 510). Esta paradoja está relacionada con la familiar noción mística de que el macrocosmos o "absoluto" se refleja o está contenido en el microcosmos o "alma", una idea que fácilmente da lugar a la visión de que Dios está contenido dentro del Ser.5 Una forma de hacer La idea de la paradoja de la distancia del hombre respecto del Pléroma, pero de su identidad con él, es recordar el temprano interés de Jung por la distinción kantiana entre los órdenes fenoménico y nouménico, siendo el primero el reino del espacio, el tiempo y la materia, y el ámbito del conocimiento y la ciencia. , y este último, el reino trascendente, atemporal, acausal y no espacial que es el dominio de la ética y la religión. Cuando Jung sitúa una distancia infinita entre la humanidad y el Pleroma, está hablando del orden fenoménico ; y, cuando identifica a la humanidad con el Pleroma, está hablando del reino nouménico de manera muy similar a como Kant argumentó que fenomenalmente el hombre está determinado pero nouménicamente animado y libre. Por otro lado, también podemos entender los pronunciamientos paradójicos de Jung sobre el Pleroma como refiriéndose a una única realidad que lo abarca todo y que existe in unio oppositorum, y que revela sus aspectos duales o múltiples sólo cuando se describe en el lenguaje. Sólo en el lenguaje el Pleroma es "todo y nada", separado del hombre y contenido en él, diferenciado e indiferenciado, el punto más pequeño y el "firmamento ilimitado" (RB 347a, RE 510).

Machine Translated by Google



Podemos comprender mejor las paradojas involucradas en nuestros esfuerzos por representar el Pleroma a través de una consideración de las dificultades involucradas en representar un globo tridimensional en un espacio bidimensional; todos los esfuerzos para crear un mapa del mundo entero fracasan en uno o más aspectos cruciales. Pensemos en los diversos métodos para mapear toda la Tierra: la proyección rectangular "Mercator", que distorsiona el tamaño de las masas de tierra cerca de los polos; las proyecciones polares duales, que distorsionan el mundo representándolo como dos discos circulares (cada uno centrado en uno de los polos); y las "áreas iguales", o proyección llamada "piel de naranja", que Representa el tamaño de las masas de tierra con bastante precisión, pero a expensas de producir espacios inquietantes en la superficie terrestre. Cada una de estas proyecciones es válida y "verdadera" a pesar de su aparente inconsistencia entre sí. En última instancia, el esfuerzo por mapear el mundo da como resultado el desarrollo de una serie de herramientas útiles pero proyecciones planas inadecuadas que parecen contradecir, pero en realidad complementan, unos y otros.

Nuestra analogía cartográfica nos ayuda a ver cómo la representación provoca una ruptura en un todo esencialmente irrepresentable. El apoyo a esto como interpretación de la visión de Jung se encuentra en su afirmación de que sus declaraciones sobre el Pleroma son "figurativas" (RB 347a, RE 510), lo que sugiere que sus paradojas pueden ser una función del lenguaje figurado, y que es una "engaño" (RB 347b, RE 511) para creer que podemos pensar en el Pleroma, sugiriendo que el proceso de pensamiento/lenguaje distorsiona la esencia del Pleroma.

## Todo es relativo y no relativo

Philemon pregunta por qué Jung habla del Pléroma. La respuesta de Jung es bastante interesante y sugiere un modo de pensamiento relativista, incluso posmoderno.
Dice que habla del Pleroma "para comenzar en alguna parte" y para liberarnos de la ilusión de que "hay algo fijo o de alguna manera establecido desde el principio" (RB 347a, RE 511). De hecho, "Todo lo que se considera fijo y cierto es sólo relativo. Sólo eso es fijo y cierto, lo que está sujeto a cambios" (RB 347a, RE 511).

No debería sorprendernos que Jung pronto se contradiga sobre este mismo asunto, cuando dice, por ejemplo en el párrafo siguiente, "La creación está siempre presente y también lo está la muerte" (RB 347a, RE 511), sugiriendo que estas cosas son de alguna manera arreglado y establecido! Una vez más, el problema de Jung (y el nuestro) es de representación: una vez que una afirmación filosófica se expresa en el lenguaje, llega su opuesto.
Más adelante en su carrera, Jung expresa esta idea en los términos más radicales cuando dice que incluso la noción de coincidencia de opuestos debe complementarse con su opuesto, es decir, una "oposición absoluta" en la que los opuestos no coinciden.6

## Diferenciación

Filemón ahora proclama que la "diferenciación" es la esencia de la creación, y debido a que el hombre es una entidad creada, su esencia lo obliga a diferenciar "cualidades

Machine Translated by Google



del Pleroma que no existen" (RB 347b, RE 511), sino que reflejan su propia naturaleza. De hecho, la diferenciación de cualidades es vital para la existencia misma de la humanidad. Si el hombre dejara de hacer distinciones, "caería en el Pleroma mismo" (RB 347b, RE 512), dejaría de existir como un ser creado separado y, de hecho, se disolvería en la nada. Tomando prestado un término de Schopenhauer y Eduard von Hartmann (RB 347, n. 85, RE 512, n. 85), Jung nos dice que el principium indi-viuduatonis expresa la naturaleza del hombre para luchar "contra la identidad primitiva y peligrosa" (RB 347b, RE 512). Por supuesto, más tarde Jung hará de la "individuación" la meta del tratamiento analítico y la marca del ser humano plenamente realizado. Sostendrá que si bien el inconsciente colectivo (es decir, el Pleroma) es la fuente de la vitalidad y la inspiración humanas, uno debe integrar esta fuente en la conciencia y diferenciarse lo suficiente de ella como para expresarse creativamente como un individuo único.

Jung nos ofrece ejemplos de cualidades que el hombre diferencia en el Pleroma (o en el mundo) como pares de opuestos. Estos incluyen la plenitud y el vacío, vivos y muertos, buenos y malos, bellos y feos, "el uno y los muchos", etc. (RB 347b, RE 512). En rigor, estas cualidades "no existen" (RB, p. 347b), pero se anulan mutuamente en el Pleroma, que Jung concibe como una Unio Oppositorum. Sin embargo, los pares de opuestos son eficaces en nosotros y, si bien por un lado nos diferencian del Pleroma y nos dan vida, también nos victimizan, ya que "el Pleroma se desgarra dentro de nosotros" (RB 348a, RE 513). de jung pensar aquí es difícil de comprender; Sostiene que si nos esforzamos por alcanzar un objetivo particular calidad y descuidamos su opuesto, por ejemplo, "bueno" en contraposición a "malo" o "hermoso" en contraposición a "fealdad", "olvidamos nuestra esencia" como diferenciación y caemos bajo el hechizo del Pleroma. Esto se debe a que en el Pleroma las cualidades están unidas, y así quien, por ejemplo, se esfuerza por alcanzar el bien, necesariamente también será alcanzado por el mal, y lo mismo ocurre con cada uno de los otros pares de opuestos. Jung sugiere que la única manera de permanecer fieles a nuestra esencia como diferenciación y evitar la disolución en el Pleroma es mantener nuestra distancia de los pares de opuestos, diferenciarnos tanto del bien como del mal, de lo bello y lo feo, etc.

Jung opina que luchar por el bien excluyendo el mal, o por cualquier polo excluyendo su opuesto, es como tratar de abarcar el círculo sin abarcar también sus límites, o intentar volar hacia la luna creciente mientras evitando el completo.7 Como los opuestos son "fenomenalmente" distintos pero "noumenalmente" idénticos, es una ilusión pensar que podemos tener uno sin el otro. Aquí nuevamente la especulación metafísica sirve como fundamento para la idea psicológica de Jung de que el Yo es una coincidencia de opuestos, y que la totalidad psíquica sólo puede lograrse cuando uno integra conscientemente ambos polos de una oposición, por ejemplo, persona y sombra, en la propia personalidad. No se trata tanto de distanciarse completamente tanto del bien como del mal o de la belleza y la fealdad, sino de reconocer la ilusión de aceptar uno y rechazar el otro. Como hemos visto, no son sólo los "Siete Sermones", sino también gran parte del Libro Rojo el que está dedicado a este mismo tema.

Machine Translated by Google



## Sobre la diferencia

Las opiniones de Jung sobre la “diferenciación” se pueden comparar con las que el filósofo francés Jacques Derrida expuso medio siglo después. Con su artículo de 1968, “Différance”,8 Derrida introdujo una noción que tendría ramificaciones en la filosofía, la literatura y el pensamiento político. Derrida produjo una “diferencia” en la ortografía de su término al sustituir una “e” por una “a” de tal manera que esta diferencia no se puede escuchar en francés, pero se puede discernir gráficamente. Introdujo la “diferencia” para hacer referencia indirecta a los espacios entre letras, fonemas y palabras que permiten distinguirlos entre sí y, por tanto, producir lenguaje y significado. Derrida continuó sugiriendo que la différance es “más antigua que el ser mismo”, e indicó que si bien la différance

En sí mismo nunca puede ser "presentado", hace posible el gesto mismo o la presentación de estar presente. Una implicación de esto es que sin diferenciación no podría haber experiencia, significado o ser en absoluto. Una ramificación de las ideas de Derrida sobre la diferencia es que la búsqueda de una filosofía unitaria, una verdad absoluta, una visión singular de uno mismo y del mundo se convierte en una quimera, ya que cualquier unidad, singularidad o absoluto debe descansar sobre el fundamento de aquello que es diferente de sí mismo. .
Esto lleva al respeto por las diferencias en cultura, arte, pensamiento y religión, y al abandono de cualquier esfuerzo hegeliano por integrar todas las ideas y cosas. Una implicación adicional de este punto de vista es que las cosas y las ideas están integralmente relacionadas y, de hecho, dependen de sus polos opuestos, y que el esfuerzo por exaltar un polo de una oposición binaria (el bien, el ser, la presencia, la realidad) y degradar su opuesto ( el mal, la nada, la ausencia, la ilusión) es un esfuerzo infructuoso. Con esta explicación tan truncada del papel de la différance (diferencia) en el pensamiento de finales del siglo XX, creo que estamos en condiciones de apreciar los propios pensamientos de Jung sobre la diferencia en El Libro Rojo. Cinco décadas antes del ensayo fundamental de Derrida, Jung apreciaba la importancia de la diferencia para todo lo humano y lo demás. De los “Siete Sermones” aprendemos:

> La diferenciación es creación. Está diferenciado. La diferenciación es su esencia y, por tanto, diferencia. Por tanto, el hombre diferencia ya que su esencia es la diferenciación.
>
> (RB 347b, RE 511)

Jung reconoció que una implicación importante de la diferencia es que somos imprudentes al pensar que podemos aliarnos con un polo de una oposición binaria:

> Cuando nos esforzamos por lo bueno o lo bello, olvidamos nuestra esencia, que es la diferenciación. Y caemos sujetos al hechizo de las cualidades del Pleroma.
>
> (RB 348a, RE 513)

Además, Jung parece haber sostenido que otra implicación de la diferenciación es un llamado a permitir que el mundo se desarrolle en todas sus variadas manifestaciones. como tenemos

Machine Translated by Google



Visto en Liber Secundus, el alma de Jung, en la forma de un pájaro blanco, declara que cada cosa debe tener su propio tiempo, devenir y desarrollo (RB, p. 310a, RE 388-89).

Jung/Philemon nuevamente expresa la opinión de que una unidad primordial se desgarra en el sujeto humano (RB, p. 348a, RE 513a). Sin embargo, aunque Jung insiste en que la "naturaleza misma del hombre es diferenciación" (RB 347b, RE 511), no abandona la noción de trascender la diferencia.

Según Jung,

> el que acepta lo que se le acerca porque también está en él, ya no riñe ni discute, sino que mira dentro de sí mismo y guarda silencio. Ve el árbol de la vida, cuyas raíces llegan hasta el infierno y cuya copa toca el cielo. Él tampoco conoce ya las diferencias.
>
> (RB 301a, RE 358-60)

Podríamos decir que la posibilidad de trascender (psicológica, filosófica y místicamente) la diferencia reside en el hecho de que ésta también es un polo de una oposición binaria con unidad, y de acuerdo con el enfoque de Jung sobre los opuestos, este polo también debe ser abrazado. . Para Jung, la diferenciación es una función de nuestra vida mental consciente; en el inconsciente los opuestos no son distintos (CW 6, § 179). El proceso de individuación implica la diferenciación de funciones psíquicas (por ejemplo, sensación e intelecto), ego y no ego, positivas y negativas, bien y mal, y luego su reintegración en la formación de un Yo.

Según Jung, la diferenciación es necesaria para la dirección y el propósito (CW 6, § 705), y para evitar una identificación arbitraria con un polo de una oposición y "una supresión violenta de su opuesto" (CW 6, § 174). En Escrutinios, Jung describe en el nivel psicológico lo que Derrida y otros declararían a nivel filosófico 50 años después: la importancia de reconocer los llamados polos "inferiores" de diversas oposiciones (por ejemplo, el mal, lo imaginario, la ausencia, lo irracional). e incorporarlos a la experiencia y al discurso sobre uno mismo y el mundo. Sin embargo, para Jung, no es sólo la diferenciación sino, en última instancia, la reintegración de los opuestos lo que es necesario para evitar que el ego caiga presa de uno u otro polo de una oposición. De hecho, es un principio fundamental de la psicología junguiana que los opuestos deben estar diferenciados y unidos, porque "cuando el individuo se posiciona consistentemente de un lado, el inconsciente se alinea en el otro lado y se rebela" (CW 6, § 175). De hecho, esta es una idea detrás de los conceptos de sombra y compensación de Jung y una fuente importante de su interés en el principio de coincidentia oppositorum.

[9]

Las reflexiones de Jung sobre la "diferencia" en El Libro Rojo son relevantes para la cuestión de si el proceso psicoterapéutico y de individuación da como resultado un Yo unitario, o si se entiende mejor como resultado de una condición en la que la multiplicidad del Yo es reconocida y se le permite florecer. A veces se considera que Jung valora indebidamente la "integridad" y sus pensamientos del Libro Rojo sobre la diferencia, junto con su interés en el politeísmo (que, como veremos, es bastante claro).

Machine Translated by Google



articulado en Scrutinies), sugieren que así como no existe un Dios único y unificado (o una comprensión única de Dios), no puede haber una noción o experiencia auténtica de un Yo singular y unificado, una idea que ha sido expuesta con mayor fuerza por James Hillman.10 Ésta es una idea que ha sido y seguirá siendo debatida tanto dentro como fuera de los círculos junguianos.

## Pensar aliena

Aprendemos en el primer sermón que es el pensamiento el que produce las distinciones entre cualidades y así nos aleja de nuestra esencia (RB, p. 348a). Es el pensamiento el que nos lleva a luchar por "las cualidades inexistentes del Pleroma" (RB 348a, RE 514), y lo que por tanto nos hace volver a caer en el Pleroma mismo. Esto se debe a que, al pensar en un polo de una oposición, el otro polo nos atrapa sin sospecharlo y de repente nos encontramos cayendo de nuevo en el vórtice de la no diferenciación. Esto ocurre incluso si pensamos en "diferenciación", ya que hacer esto inevitablemente nos lleva a su opuesto, la "igualdad" (RB 348a, RE 514). Jung parece sugerir que nuestra esencia como carácter distintivo no debe ni puede pensarse , sino que más bien debe vivirse, como una "lucha por la propia esencia" (RB 348a, RE 514).

Si bien puede ser imposible pensar la unidad y la diferencia, el bien y el mal, o la belleza y la fealdad juntos, estas dicotomías pueden simbolizarse y, además, vivirse.
De hecho, es precisamente este "doble" modo de vida el que es una de las condiciones sine qua non de la psicoterapia, por ejemplo, cuando el paciente llega a "amar" y "amar y odiar" a aquellos con quienes es más cercano.

Quien logra tal modo de vida no necesita saber nada en absoluto sobre el Pleroma, y la única razón por la que uno enseña estas ideas es para poder aprender a "refrenar [sus] pensamientos" (RB 348a, RE 514). Aquí la teosofía de los "Siete
Los sermones", como el ferry de los budistas, son un vehículo que uno descarta después de que lo lleva a su destino. En este sentido debemos señalar que después de componer los "Siete Sermones", Jung descartó el modo de expresión tanto teosófico como estético que es evidente a lo largo de El Libro Rojo (MDR,
pag. 188).

### ¿Quiénes son los muertos?

En ese momento los muertos refunfuñan y se desvanecen. Jung le pregunta a Filemón por qué instruye a los muertos sobre estas extrañas y antiguas enseñanzas. Filemón responde que lo hace porque sus "vidas estaban incompletas" y que ahora deben cumplirse para que "puedan entrar en la muerte" (RB 348b, RE 514). En el Libro Negro 5, una parte del cual está impreso como "Apéndice C" del Libro Rojo, aprendemos que los "muertos que nos asedian son almas que no han cumplido el principium individu-ationis" (BB 5-272, cf. RB 370b, RE 579). Además, si bien los muertos alguna vez fueron
Los cristianos han repudiado y a su vez han sido rechazados por esta fe, y la doctrina de los "Siete Sermones" es precisamente la enseñanza que una vez fue "descartada y perseguida" (RB 348b, RE 514) por el cristianismo.

Machine Translated by Google



Según Stein, los muertos a los que se refieren los “Siete Sermones” son los herederos de la Ilustración que murieron sin fe y, por lo tanto, no tuvieron forma de continuar el viaje de sus almas después de su muerte. Debido a que vivieron sus vidas únicamente dentro de los confines del “ego limitado al tiempo”, no probaron lo intemporal en la vida y, por lo tanto, no lograron entrar en la eternidad en la muerte.11 Como veremos, en el Séptimo Sermón, Filemón informa a los muertos que cada individuo tiene una conexión con una estrella guía divina: el Dios interior, que es su hogar eterno y lugar de descanso.

Por un lado, los “Siete Sermones”, al igual que El Libro Tibetano de los Muertos, pretenden ser una guía para que los muertos completen su trabajo inconcluso y alcancen sus objetivos. la paz y hacer la transición a la eternidad. Al dirigir los Sermones a los muertos, Philemon/Jung señala un reconocimiento de la presencia continua y de la humanidad de los difuntos, algo que se ha vuelto cada vez más raro en las culturas “civilizadas” occidentales.
De hecho, los muertos nos han legado no sólo su riqueza y sus logros, sino también sus preocupaciones y problemas no resueltos, y nos corresponde tratarlos con honor y reverencia. Por otro lado, como el propio Jung sugeriría más tarde, los muertos también representan los aspectos inconscientes de los vivos, ya que son “las voces de los no respondidos, no resueltos y no redimidos” (MDR, p. 191).

Podríamos decir que, a pesar de las declaraciones contrarias de Filemón (RB 349b, RE 519), los “Siete Sermones” están dirigidos tanto a los vivos como a los muertos. En efecto, son Jung dirigiéndose a sí mismo, pero también, en última instancia, como El libro tibetano de los muertos, están dirigidos a un público más amplio. Los “Sermones” están destinados a los “muertos vivientes” que, habiendo rechazado el cristianismo tradicional, se encuentran espiritual y psicológicamente incompletos.

## “…las cosas son como las conozco”

Jung le pregunta a Filemón si “cree” lo que enseña, a lo que Filemón responde que no cree en lo que enseña sino que enseña lo que sabe. En una supuesta aclaración que sólo aumenta la confusión, Filemón dice:

> No sé si es lo mejor que se puede saber. Pero no conozco nada mejor y por eso estoy seguro de que estas cosas son como digo. Si fueran de otra manera, diría otra cosa, ya que sabría que son de otra manera. Pero estas cosas son como yo las conozco, puesto que mi conocimiento es precisamente esas cosas mismas.
>
> (RB 348b, RE 515)

Esto sugiere que Filemón/Jung, a pesar de su afirmación anterior de que el conocimiento es relativo (RB 347a, RE 511), afirma tener una aprehensión directa de la verdad. Esta afirmación puede contrastarse con el pronunciamiento más modesto del propio Jung sobre el mismo tema aproximadamente tres años antes de su muerte:

> Si llamo a algo verdadero, no significa que sea absolutamente cierto. Simplemente parece ser verdad para mí y/o para otras personas. Si no tuviera dudas

Machine Translated by Google



> A este respecto significaría que implícitamente asumo que soy capaz de afirmar una verdad absoluta. Ésta es una hibris obvia.
>
> (CW 18, § 1584)

Sin embargo, como señala Shamdasani, en 1959, cuando un entrevistador de televisión de la BBC le preguntó a Jung si ahora creía en Dios, Jung respondió que era difícil de responder, pero luego procedió a afirmar: “Lo sé. No necesito creer. Lo sé"
(RB 348, n. 89, RE 515, n. 89, KE 554, n. 89). Sin embargo, como sugiere Stanton Marlan,12 incluso aquí hay una cierta ambigüedad en la afirmación de conocimiento de Jung. ¿Jung afirma tener conocimiento de la experiencia de Dios o conocimiento de una deidad metafísica? La primera afirmación sería coherente con prácticamente todos los demás pronunciamientos de Jung posteriores al Libro Rojo ; la segunda constituiría un cambio radical.

Sorprendentemente, la afirmación de Filemón de una aprehensión directa de lo real llega apenas unos párrafos después de haber declarado que es un engaño pensar que “hay algo fijo o de alguna manera establecido desde el principio” y que “todo lo que se llama fijo y cierta cosa es sólo relativa” (RB 347a, RE 511). Como he sugerido anteriormente, en relación con nuestra discusión sobre el “Conocimiento del corazón” (en el Capítulo 2), una ambivalencia con respecto a la naturaleza del conocimiento no sólo está presente en El Libro Rojo sino que también recorre los escritos posteriores de Jung y continúa. impregnar gran parte del pensamiento junguiano. Este es un tema que merece mayor investigación y desarrollo, pero como ha señalado Papadopoulos, uno encuentra en Jung dos actitudes muy diferentes,13 y creo que estas actitudes han conducido a dos versiones bastante diferentes del junguianismo. La primera es una actitud de incertidumbre, multiperspectivismo, revisionismo y suspensión del juicio, junto con la visión de que el inconsciente es un “desconocido esencial” y que el desconocimiento es un modo preferido de aprehensión (en el Libro Negro 7, Jung dice que un El principio de su verdad es “No lo sé” [BB 7-171].) La segunda es una actitud, tal vez arraigada en la interpretación de Jung del gnosticismo y ciertamente parte integrante de su platonismo, que Jung afirma poseer, o al menos buscar conocimiento sobre arquetipos, significados, etc., reales e invariantes, que presumiblemente se encuentran en la base de la psique humana. Esta actitud no sólo es evidente en el comentario de Jung sobre su “conocimiento” de Dios, sino que también es evidente, por ejemplo, cada vez que Jung proporciona una interpretación apodíctica de una fantasía o un sueño, o hace pronunciamientos generales sobre los modos de conciencia nacionales y étnicos.14 A veces estas dos actitudes se fusionan en el pensamiento de Jung, como cuando, en su Comentario al Libro Tibetano de los Muertos, Jung sugiere que los autores del libro veían a sus Dioses como proyecciones de la mente humana y como absolutamente reales (CW 11, § 833). ), pero en otras ocasiones, como señala Papadoupolos15, siguen siendo bastante distintos.16

## El segundo sermón: sobre la muerte de Dios

Los muertos reaparecen y ahora exigen conocimiento de Dios, preguntando “¿Dónde está Dios? ¿Está Dios muerto?” (RB 348b, RE 516). En respuesta a sus preguntas, Filemón responde que “Dios no está muerto. Está tan vivo como siempre. Dios es creación” (RB 348b, RE

Machine Translated by Google



516). Al igual que la humanidad y el resto de la creación, Dios es distinto e idéntico al Pleroma. Sin embargo, a diferencia de (el resto de) la creación, Dios está menos diferenciado ya que "él es la manifestación de la plenitud efectiva del Pleroma" (RB 348b, RE 516). En el lenguaje paradójico o iridiscente que es característico del misticismo, Jung afirma que debemos identificar a Dios con el Pleroma y diferenciarlo de él para tener una "plenitud efectiva" (RB 348b, RE 516). Como "plenitud efectiva", Dios es aquí distinto del Pleroma, porque este último, al ser infinito, también incluye el "vacío efectivo", que Jung identificará con el diablo (RB 349a, RE 516). Sin embargo, como todas las demás cosas, Dios también es el Pleroma mismo.

Al hablar de Dios como una emanación o manifestación de segundo orden del Pleroma, Jung está de acuerdo con gran parte del pensamiento gnóstico, que de hecho consideraba al Dios de la Biblia de manera bastante peyorativa como un demiurgo de nivel inferior que dio forma al mundo material. Los cabalistas hacen una distinción similar, aunque de ninguna manera despectiva, entre Ein-sof (el Infinito) y el Dios personal, más accesible, hacia quien uno dirige sus alabanzas y oraciones. El "Dios" de Jung en los "Siete Sermones" también está libre de las connotaciones negativas del demiurgo gnóstico, pero como veremos, el Dios de Jung no es el ser omnipotente de la fe tradicional. Jung contrasta a "Dios", al que describe como "plenitud efectiva", con el diablo, cuya esencia es el "vacío efectivo" (RB 349a, RE 516). Al hacer este contraste, Jung parece acercarse a adoptar la misma doctrina privatio boni del mal que más tarde rechazaría basándose en que, al hacer del mal una privación, la iglesia había disminuido la realidad psíquica viva del mal e ignorado su poder (CW 11, artículo 247).

Como todas las distinciones que surgen del Pleroma, la distinción entre Dios y el diablo presumiblemente la hacemos nosotros. Sin embargo, al igual que los dioses tibetanos, que son a la vez proyecciones samsáricas y reales (CW 11, § 833), las afirmaciones y distinciones que hacemos entre Dios y el diablo son tanto psíquicas como objetivas: "No necesitamos pruebas de su existencia. Basta que tengamos que seguir hablando de ellos" (RB 349a, RE 516). Sin embargo, a diferencia del Wittgenstein posterior, que podría haber dicho que "dios" y el "diablo" son una función del "juego de lenguaje" en el que aparecen estos términos/figuras, Jung parece sostener que Dios y el diablo tienen "esencias". (RB 349a, RE 516-17) que necesariamente surgen en cualquier idioma . Más tarde llamará a estas esencias "arquetipos".

Dios y el diablo son, según Jung, las "primeras manifestaciones de la nada, que llamamos Pleroma" (RB 349a, RE 516). Están muy cerca del Pleroma y representan "plenitud y vacío, generación y destrucción" (RB 349a, RE 517). Tienen en común la "eficacia", con lo que Jung parece querer decir que, a diferencia del Pleroma, que está totalmente alejado de la vida humana, Dios y el diablo tienen efectos reales en nuestras vidas y en el mundo.

Sin embargo, por encima de Dios y el diablo hay otro Dios olvidado, a quien Jung llama Abraxas e identifica con el "efecto en general" (RB 349a, RE 518).
Abraxas, a quien Jung en su Seminario de Visiones de 1932 describió como la deidad suprema de los gnósticos y un "Dios del tiempo" (RB 349, n. 93, RE 517, n. 93, KE 554, n. 9317),

Machine Translated by Google



se despliega libremente como “fuerza, duración [y] cambio”, ya que su opuesto, “lo ineficaz ni existe ni resiste”. Es interesante, dados los giros anteriores de Jung sobre el dios del sol en Liber Secundus (RB 271b ss., RE 255 ss.), que distingue a Abraxas del Dios (tradicional), llamando a este último “Helios”. Recordemos que fue un desliz verbal que el anacoreta Amonio cometió sobre el dios sol, Helios, lo que lo impulsó a llamar a Jung “Satanás” (RB 272b, RE 258). Los “Siete Sermones” marcan el momento más claro de politeísmo pagano de Jung. Los muertos se dan cuenta de esto y como eran cristianos, ahora los encontramos levantando “un gran tumulto” (RB 349a, RE 518).

A Filemón no le preocupa el tumulto y la indignación de los muertos, ya que continúa insistiendo en que, a pesar de su cristianismo nominal, han rechazado su fe cristiana. Esto se debe a que, sin saberlo, entraron en una era “en la que sólo se debe creer lo que se sabe” (RB 349b, RE 518). La enseñanza de Filemón trata sobre un
Dios a quien no se reza y en quien no se cree, pero a quien sin embargo “conocemos”. Jung ahora acusa a Filemón de enseñar acerca de “un Dios terrible y espantoso” (RB 349b, RE 519) que no se preocupa por el gozo humano.
o sufrimiento, a lo que Filemón responde que los muertos ya han rechazado a un dios
de amor. El Dios del que Filemón enseña es al mismo tiempo creador y destructor, sin cualidades particulares, y sobre quien “nada se puede atribuir” (RB 349b, RE
519), ya que este es el único Dios que puede ser conocido. Éste es un Dios, le dice Filemón a Jung, “Quien disuelve la unidad, destruye todo lo humano, quien poderosamente crea y poderosamente destruye” (RB 349b, RE 519). Quizás Filemón pueda afirmar que conoce a tal Dios, el Dios Abraxas, que es “fuerza, duración, cambio” y “el efecto mismo”.
(RB 349a, RE 518) porque es virtualmente indistinguible de las fuerzas ciegas de
naturaleza que componen el universo. Cuanto más se acerca la definición de Dios a la
universo mismo, más seguro se puede estar de la existencia de Dios! “Abraxas”, se nos dice, “es el mundo, su devenir y su pasar” (RB 350a, RE 521).

## El tercer sermón: Abraxas

Los muertos, sin embargo, desean saber más acerca de este “Dios supremo”, y así comienza el tercer sermón. Se nos dice que Abraxas extrae el summum bonum del sol y el infinum malum del diablo. Ahora, en clara distinción con la doctrina de que el mal es una privación del bien y, por tanto, no parte de la esencia divina, aprendemos que el propio Abraxas es VIDA, “la madre del bien y del mal” (RB 350a, RE 520), y Como señala Shamdasani, Abraxas es un reflejo de la noción de Nietzsche de “más allá del bien y del mal” (5-280 n 417). Abraxas es a la vez el sol y “el desfiladero del vacío eternamente succionador”, a la vez “vida y muerte… verdad y mentira, bien y mal, luz y oscuridad” (RB 350a, RE 521). Es hermafrodita y en Los Libros Negros una alegría que “une lo que está separado” (BB 6-279). Shamdasani llama a Abraxas “la unión del Dios cristiano con Satanás” (RB Intro 206, RE 41).

Abraxas, afirma Jung, “es terrible”, y ahora, al estilo gnóstico típico, hemos sido tratados con una explicación de los atributos de Abraxas que parece contradecir la afirmación anterior de que “nada se le puede atribuir” (RB 349b, RE 519). Sin embargo, esta lista de atributos, en virtud de su carácter inclusivo y general (por ejemplo, “Él es el

Machine Translated by Google



santo y su traidor"), nos dice muy poco, o nada, específico sobre el Dios supremo. Una cosa está clara: debemos aceptar al diablo si queremos tener al buen señor: "Todo lo que creas con el Dios Sol le da poder efectivo al diablo"
(RB 350a, RE 521).

La caracterización de Abraxas como "terrible" y como "el monstruo del inframundo, un pólipo de mil brazos, un nudo enroscado de serpientes aladas, frenesí"
(RB 350a, RE 521) invoca la comparación no sólo con el inconsciente, sino con la concepción amplia del futuro "monstruoso", imprevisible, que aparecerá más tarde en el pensamiento de Jacques Derrida,18 y que ya hemos discutido en relación con el pensamiento de Jung. visión de un futuro que "ninguna palabra puede abarcar... [y] ninguna voluntad puede conquistar" (RB 306a, RE 376). Al igual que el "monstruoso" de Derrida, Abraxas puede entenderse como el futuro asombroso que no puede anticiparse ni circunscribirse con palabras: "Ante él no hay pregunta ni respuesta" (RB 350b, RE 522).

Sin embargo, Jung le pregunta a Filemón si debería "comprender a este Dios", a lo que el maestro responde que Abraxas "debe ser conocido pero no comprendido".
(RB 350b, RE 522). Un dios que puede ser comprendido puede sostenerse "en el hueco de la mano" y, por tanto, debe ser desechado, una referencia a los tratos anteriores de Jung con el dios Izdubar (RB 285b, RE 522). Abraxas no es Izdubar, y tenemos otro giro en la rueda dialéctica del viaje espiritual de Jung en El Libro Rojo. A diferencia de Izdubar, el dios mítico que enfermó y casi muere con el advenimiento de la ciencia, Abraxas es el "caos", la "absolutamente ilimitada", "eternamente incomprensible… cruel contradicción de la naturaleza" (RB 350b, RE 523).19 Cuando se le pregunta por qué llama "Dios" a este caos insondable, Filemón responde que si el universo fuera "lícito" llamaría a esta legalidad "Dios", pero como en realidad es "azar, irregularidad, pecado, error", etc. es a esto a lo que se le debe dar el nombre de la deidad (RB 350b, RE 523). Filemón añade que los humanos siempre han "puesto nombre al vientre materno del Dios incomprensible" (RB 351a, RE 523), y este es el Dios sobre el que enseña. Es un Dios que, habiendo surgido tanto del ser como del no ser, "es y no es" (RB 351a, RE 523). Aquí vemos a Jung en uno de sus estados de ánimo más "desconocido", un estado de ánimo que parece estar en desacuerdo con el platonismo implícito en su teoría de los arquetipos y el inconsciente colectivo.

Sin embargo, ésta no es una perspectiva que Jung descartaría pronto, si es que alguna vez lo haría. Como vemos en su Seminario sobre Zaratustra de Nietzsche, casi dos décadas después de escribir los "Siete Sermones", Jung dice que el propósito de la vida es desconocido y que podemos sostener con seguridad que nuestras vidas son mero caos, falta de sentido y azar.20

Hemos visto cómo, temprano en el Liber Novus, Jung declaró que el Significado Supremo es la unión del significado y el absurdo, del sentido y el sinsentido (RB 229b, RE 120). Como Como señala Stanton Marlan en su prólogo a este volumen, Jung no fue de ninguna manera el único de sus contemporáneos que estaba preocupado por esta tensión; de hecho, James Joyce describió esta estructura en Finnegan's Wake con el término "caosmos" como una forma de expresar la coincidencia de caos y cosmos, multiplicidad y unidad, y absurdo y significado que caracteriza esta obra. El propio Jung parece haber reconocido esto en Joyce y, de hecho, entendió que parte del valor del Ulises de Joyce residía en su "destrucción creativa" (CW 15, § 180).21

Machine Translated by Google



## El cuarto sermón: el politeísmo El

cuarto sermón se pronuncia la noche siguiente en respuesta a la exigencia de los muertos de que Filemón, "el maldito", les hablara "de dioses y demonios". (RB 351a, RE 523), y es en este sermón donde Filemón/Jung defiende el politeísmo. Aprendemos sobre dos Dioses diabólicos, el "Ardiente", que es Eros, y el "Creciente", que es el "Árbol de la Vida", y cómo el "bien y el mal" se unen en cada uno. Aquí, así como en el siguiente sermón, encontramos un indicio de la comprensión de Jung de Eros, que, en contraste con la visión freudiana, atribuye lo erótico tanto a la "naturaleza pulsional del hombre" como a "las formas más elevadas del espíritu" ( RB 351, n. 104; CW 7, §§ 32 y 33, RE 524, n. 104, KE 554, n.

Los Dioses son tan innumerables como las estrellas del cielo; de hecho, "cada estrella es un Dios, y cada espacio que ocupa una estrella es un demonio" (RB 351a, RE 524). Pero los Dioses principales son cuatro, y cada uno está bajo Abraxas, "el efecto del todo". "Uno, el… Dios Sol", dos es Eros, que "une a dos", "tres es el Árbol de la Vida" y "cuatro es el diablo" (RB 351a, RE 525). (Aquí vemos un ejemplo temprano de la fascinación de Jung por la cuaternidad, que elaborará en relación con el gnosticismo en Aion, capítulos XIII y XIV [CW 9i, págs. 184-265].)

Quien "reconoce la multiplicidad… de los Dioses" (RB 351a, RE 525) es feliz, pero quien sustituye esta diversidad divina por una sola deidad no sólo produce "el tormento de la incomprensión" (RB 351b, RE 525). ), pero dañan el objetivo y fundamento mismo de la creación, cuya esencia es la diferenciación. Así como el yo es múltiple, también deben serlo los dioses.

Jung/Filemón llega incluso a decir que "la multiplicidad de los Dioses corresponde a la multiplicidad de los hombres" (RB 351b, RE 525), y aunque no afirma una correspondencia uno a uno entre los hombres y sus Dioses, esto Esta afirmación, en conjunto con los puntos de vista altamente individualizados de "mi Dios" anteriormente en El Libro Rojo, podría sugerir que cada individuo tiene su propia deidad.22 Sin embargo, independientemente del número y la naturaleza de los dioses, no hay valor en culto divino. Esto es especialmente cierto para Abraxas, ya que, como vimos anteriormente, nuestra adoración y oración no añaden ni quitan nada al más alto de los Dioses (RB 351b, RE 526).

Presumiblemente la oración no tendría ningún impacto en un Dios que se identifica con el caos, la contradicción y la crueldad (RB 350b, RE 523).

Aprendemos, entre otras cosas, que "el hombre comparte la naturaleza de Dios" (RB 351b, RE 525), que hay dioses "celestiales brillantes" y "dioses terrenales oscuros", y que estos últimos "forman el mundo terrenal". (RB 351b, RE 526). Mientras que el "Dios Sol es el señor supremo del mundo", los Dioses celestiales y terrenales son iguales entre sí en poder (RB 351b, RE 526).

Los muertos interrumpen el sermón de Filemón, se ríen enojados y se burlan de él. Tras su retirada, Jung amonesta amablemente a Filemón por cometer el error de adoptar un politeísmo que resulta del encadenamiento de la mente al mundo de las manifestaciones sensoriales, una tendencia que había sido superada por los Padres cristianos (RB 351b, RE 526). Filemón responde que los muertos han adoptado un enfoque puramente práctico en su mundo, pesando y contando caballos, ovejas y parcelas de tierra.

Machine Translated by Google



y no han reconocido el mundo material en su aspecto sagrado. Por ejemplo, no han expiado el ganado que sacrificaron ni han hecho penitencia por el “mineral sagrado que extrajeron del vientre de la tierra” (RB 352a, RE 527).
Filemón protesta que no ha inventado un politeísmo, sino que muchos dioses poderosos han alzado sus voces en protesta y venganza sangrienta contra una humanidad que ha “pesado, numerado, repartido, cortado y devorado” (RB 352a, RE 527), y que no ha logrado adorar al “árbol sagrado” ni hacer las paces con el alma de la rana de ojos dorados. Al final de su oración, Filemón se inclina para besar la tierra y dice: "Madre, que tu hijo sea fuerte". Luego, volviendo su mirada hacia el cielo, afirma: “cuán oscura es vuestra nueva luz” (RB 352a, RE 528).

Si bien no es necesario adoptar múltiples dioses para intuir una chispa de divinidad en la naturaleza (la Cabalá y el jasidismo hacen esto en un contexto monoteísta), el politeísmo de Filemón refleja un temor y una reverencia por la naturaleza que era parte de la cosmovisión pagana y que comenzó disiparse mientras la humanidad olvidaba sus numerosas deidades de la naturaleza y afirmaba su dominio sobre el medio ambiente. Tal reverencia es refrescante, especialmente ahora en nuestra era de conciencia ambiental.

## El Quinto Sermón: Espiritualidad, Sexualidad, Comunidad

La noche siguiente los muertos suplican a Filemón que les enseñe “sobre la iglesia y la santa comunión” (RB 352a, RE 528), y llegamos al quinto sermón, que comienza así: “El mundo de los Dioses se manifiesta en la espiritualidad y en la sexualidad. Los celestiales aparecen en la espiritualidad, los terrenales en la sexualidad”
(RB 352a, RE 528). Como hemos visto, Jung rechazó la visión puramente biológica de lo erótico de Freud y llegó a considerar lo sexual y lo espiritual como fuerzas interdependientes (cf. RB, p. 252, n. 12). Jung está ahora de acuerdo con ciertas sectas gnósticas que consideraban la sexualidad como un acto sagrado, así como con la Cabalá, que entendía la creación y redención del mundo en términos cósmicos y eróticos.23 Aquí Filemón equipara la espiritualidad con el abrazo y la creatividad. de la madre celestial, y la sexualidad con lo que llama “FALO”, el padre terrenal, que es también un poder creativo cósmico. Ambos son “daimons sobrehumanos que nos afectan más que a los Dioses ya que son muy afines a nuestra esencia” (RB 352b, RE 529). Debido a que la sexualidad y la espiritualidad son daimons, no son cualidades de una persona que uno pueda poseer o controlar, sino que existen en sí mismas y abarcan y poseen al individuo.

Filemón pasa a la cuestión de la comunidad. Dice que la ausencia de comunidad produce enfermedad y sufrimiento (tal vez podríamos intervenir aquí):
el mismo sufrimiento que le trae el aislamiento de Jung en El Libro Rojo. Según Filemón, los dioses imponen la comunidad al hombre, y cierta comunidad es necesaria. Sin embargo, se debe evitar cualquier exceso. Debe lograrse un equilibrio adecuado entre la independencia del hombre, que en el Libro Negro de Jung se asocia con el futuro y el padre, y su inmersión en la comunidad, que se asocia con la “fuente” y la madre (RB, p. 353, n. 117). Es de destacar que Jung desarrolla este tema en artículos24 que fueron escritos en 1916,

Machine Translated by Google



el mismo año que la composición de los “Siete Sermones”. En “La estructura del inconsciente”, sostiene que se debe lograr una unidad de lo individual y lo colectivo, pero no subordinando un aspecto al otro (CW 7, §§ 489–90). Sin embargo, lo que Jung entiende por “colectivo” no es tanto el orden social externo, sino más bien el reino intrapsíquico que ahora está empezando a conceptualizar como un inconsciente colectivo, al que en el Libro Negro se hace referencia como la “madre” y la “fuente” (RB 353, n. 117, RE 530, n. 117). Jung sostiene que en el tratamiento analítico la “disolución de la persona” da lugar a fantasías que reflejan “todos los tesoros del pensamiento y sentimiento mitológicos” (CW 7, § 468), que, por un lado, pueden producir destellos de genio creativo pero , por otro lado, puede ser abrumador para el individuo y conducir a una condición análoga al trastorno mental de la esquizofrenia. La individuación es el proceso a través del cual uno asimila aspectos del colectivo, uniéndolos y organizándolos para una vida única.

## El sexto sermón: Añadir la sinrazón a la razón

En el sexto sermón, Filemón continúa con el tema de los demonios de la sexualidad y la espiritualidad. Mientras que el primero llega al alma como una serpiente, el segundo entra en el alma como un pájaro blanco. Filemón describe al daimon de la sexualidad en términos femeninos y altamente peyorativos, describiéndola como una traviesa tirana, puta y atormentadora. El daimon de la espiritualidad es masculino, solitario y casto: es el mensajero de la madre. En todo esto, Filemón parece estar reafirmando la visión bíblica y gnóstica de las mujeres como fuente de tentación y maldad, y los muertos le imploran que "deje de hablar", afirmando que "lo saben desde hace mucho tiempo" (RB 353a , RE 531). Le dicen a Filemón que en toda su charla sobre dioses, demonios y almas ha sido vencido por un "engaño infantil". (RB 353a, RE 532). Los muertos, por otro lado, están orgullosos de su razón y se burlan de lo que ven como la “superstición” de Filemón. (Aquí tenemos evidencia de que los “muertos” de los “Siete Sermones” son también los vivos que han “muerto” a todo menos a la ciencia y la razón.) Filemón, por su parte, implora a los muertos que agreguen su “locura a [su ] astucia” (RB 353b, RE 532), y su sinrazón a su razón (RB 353b, RE 532), ya que esto los conducirá “del eterno remolino a la piedra inmóvil del reposo” (RB 353b, RE 532). Los muertos no están convencidos y acusan a Filemón de “querer hacer retroceder la rueda” (RB 353b, RE 532), con lo que parecen querer decir revertir el progreso de la era racional. Filemón, sin embargo, habla de una renovación de la tierra que surgirá de su enseñanza. Recita un encantamiento: “Fruto de la tierra, brota, levántate, y el Cielo, derrama el agua de la vida” (RB 353b, RE 533).

La noche siguiente, Jung le pregunta a Filemón: “¿Qué fuegos has encendido? ¿Qué has roto en pedazos? (RB 353b, RE 533), a lo que Filemón responde crípticamente que todo permanece como antes excepto por la ocurrencia de “un dulce e indescriptible misterio” (RB 353b, RE 533). Cuando Filemón dice que ha “salido del círculo giratorio” (RB 353b, RE 533), Jung pregunta si esto

Machine Translated by Google



significa que él y Filemón son uno y lo mismo: “¿Tú eres yo, soy yo tú?” (RB 353b, RE 533). Filemón no responde, pero concluye sugiriendo que ha terminado el ciclo de renacimientos y sucesos interminables que atormentan a los muertos y a los vivos.

## El Séptimo Sermón: La Doctrina del Hombre

Los muertos regresan al día siguiente y dicen que se han olvidado de pedirle a Filemón que les enseñe sobre el hombre, y el Séptimo Sermón comienza con la declaración de que “el hombre es una puerta de entrada” (RB 354a, RE 534) al gran mundo de los Dioses, daimones, y almas al pequeño mundo interior de la psique individual. En este microcosmos, el hombre encuentra una estrella solitaria, su propio Pleroma y divinidad.25 Aquí, en este “infinito interior”, el hombre se erige como Abraxas, su propio Dios, “el creador y destructor de su propio mundo” (RB 354a, RE 534). Este es el “Dios que guía” (RB 354a, RE 534), y el único Dios interior a quien el hombre debe orar. Filemón afirma que “La oración aumenta la luz” de la estrella interior y “tira un puente sobre la muerte” (RB 354a, RE 534). Mientras el hombre se aleje del mundo mayor y “espectáculo llameante de Abraxas” (RB 354a, RE 535), nada lo separa de su único Dios.

La idea de que “el hombre es una puerta… a través de la cual pasa la procesión de los dioses” (RB 354a, RE 535) presagia nuevamente la noción de Jung de que los mitos consagrados por el tiempo (CW 7, § 468) emergen en los sueños y fantasías del hombre. Filemón dice que los muertos entendieron que los Dioses pasan a través del hombre, pero estaban convencidos de que la vida humana es “la nada y la transitoriedad”, y que dado que el hombre “crea sus Dioses”, los Dioses “no servían para nada” (RB 354b, RE 535 ). Sin embargo, para Jung, la consecuencia de estas ideas es que en el mundo contemporáneo donde los Dioses (trascendentes) han sido desacreditados e incluso declarados muertos, los Dioses deben ser redescubiertos en la psique del hombre. Los Dioses, como Jung afirmó con convicción anteriormente en Escrutinios, sólo pueden descubrirse a través del encuentro con uno mismo; es a este “Yo” al que uno debe recurrir en oración por fuerza espiritual, porque es el hombre, entendido como una puerta de entrada a los poderes divinos, quien se crea y se destruye a sí mismo. Filemón insinúa que quien reconoce esto trasciende el tiempo y se vuelve “eterno en c (RB 354b, RE 536). Aquí, en el Séptimo Sermón, Jung presenta una fe gnóstica/existencialista, en la que el individuo, fortificado e inspirado por los Dioses internos, asume la responsabilidad de su propia existencia y, en el proceso, de alguna manera trasciende el tiempo y escapa del ciclo de la vida. y muerte. El hombre debe buscar su propia “estrella” interior que es “el Dios y meta del hombre… su único Dios guía” (RB 354a, RE 534) y a quien el alma va a descansar después de la muerte. Al oír esto los muertos fueron levantados de su carga y “ascendieron como humo sobre el fuego del pastor que de noche cuida su rebaño” (RB 354b, RE 535).

En su ensayo de 1928, "Las relaciones entre el yo y el inconsciente", Jung proporcionó lo que podría denominarse una interpretación psicológica del Séptimo Sermón, cuando escribió: el “Yo” también podría llamarse el “Dios dentro de nosotros... Los comienzos de toda nuestra vida psíquica parecen estar inextricablemente arraigados en

Machine Translated by Google



este punto, y todos nuestros fines más elevados y últimos parecen tender hacia él" (CW 7, § 399).

Los "Siete Sermones" ofrecen así una dialéctica que no es muy diferente de la que recorre Jung en el cuerpo principal de El Libro Rojo: el único Dios trascendente se fragmenta en innumerables manifestaciones de la divinidad que luego se interiorizan en la psique humana. En los Sermones se dice que el Dios trascendente existe, pero se le identifica con el caos incomprensible e ilimitado y la crueldad de la naturaleza (RB, p. 350b). No se puede orar ni esperar nada de un Dios así; es sólo el Dios interior, la "estrella solitaria" (RB 354a, RE 534) o la "procesión de los dioses" interior (RB 354b, RE 534), lo que marca alguna diferencia en la vida de un individuo. Como Jung declaró al principio de El Libro Rojo, la ciencia efectivamente volvió inútiles a los dioses tradicionales, y sólo reconociendo que son un producto de la imaginación mitológica colectiva del hombre se les puede volver a empoderar para la humanidad y (paradójicamente) volver a hacerlos reales.

Por un lado, los Dioses deben ser interiorizados para que sean eficaces para la humanidad, pero por otro lado, es esta interiorización la que permite al hombre alcanzar una vez más más allá de sí mismo, hacia una divinidad trascendente. Esto es más claro en el Libro Negro (de septiembre de 1916) que en los "Siete Sermones". En el Libro Negro 6, el alma de Jung le informa: "El individuo es una mera planta sin flores ni frutos, un pasaje hacia el árbol de las 7 luces" (BB 6-260), que Jung enumera como el Pleroma, Abraxas, el Sol, el la luna, la tierra, el falo y la estrella (BB 6-254), en definitiva, los elementos básicos de su teosofía gnóstica. Así, el proceso de interiorización de los Dioses conduce a la posibilidad de volver a intuirlos como seres trascendentes y, además, permite al individuo llegar más allá de sí mismo a una divinidad de significado y valor colectivo. Nuevamente vemos una dialéctica y un equilibrio entre lo individual y lo colectivo.

## Los "Siete Sermones" como Psicología

Podríamos preguntarnos hasta qué punto los "Siete Sermones" son en realidad un tratado sobre metafísica, sobre el infinito, el ser y el no ser, el desfile de los dioses y los espíritus de los muertos, y hasta qué punto es fundamentalmente un tratado psicológico. ¿Un tratado que utiliza metáforas gnósticas y neognósticas para expresar ideas sobre el ego humano, la realidad del inconsciente y la naturaleza del Yo? Como hemos visto, Jung negará más tarde cualquier interés o capacidad para hacer afirmaciones teológicas y metafísicas. Incluso proporcionará una interpretación psicológica de ciertos motivos gnósticos en su conexión con la psicología del Ser (CW 9ii, pp. 184-221).
Sin embargo, dado el contexto completo del material en el que se insertan los Sermones y una lectura justa de los materiales del Libro Rojo en su conjunto, es difícil justificar la afirmación de que Jung no tenía intenciones metafísicas o teológicas en los "Siete Sermones". Lo que me parece mucho más probable es que, al menos en este punto de su carrera, Jung no hizo las distinciones entre psicología, teología y filosofía metafísica que se sintió obligado a hacer más adelante, distinciones que ciertamente no fueron hechas por el Los propios gnósticos. La idea de que el origen

Machine Translated by Google



y fundamento del cosmos es idéntico al alma humana, o al menos se refleja en él, y no sólo estuvo presente en el gnosticismo, sino también en una amplia gama de tradiciones espirituales, incluido el hinduismo, el vedanta, el budismo y la Cabalá, cada una de ellas. que habla en términos que ignoran nuestros límites disciplinarios actuales entre metafísica y psicología. De hecho, una de las funciones "compensatorias" que los "Siete Sermones" y el Libro Rojo en su conjunto pueden servirnos hoy es reabrir la psicología a ideas, experiencias e influencias de otras disciplinas, no confundir la psicología con la psicología. metafísica, teología, filosofía y arte o confundir estas disciplinas entre sí, sino más bien mantener las fronteras entre ellas semipermeables, como lo eran claramente para Jung durante el período en que escribió El Libro Rojo.

Las opiniones de Jung sobre la relación entre psicología y teología parecen haber cambiado con el tiempo, y no está claro que alguna vez haya adoptado un único punto de vista sobre su conexión. James Heisig ha argumentado que la comprensión de Jung de esta relación pasó por tres etapas distintas: en la primera (aproximadamente de 1900 a 1921), Jung entendió la experiencia religiosa como una función de la emoción humana; en el segundo (de 1921 a 1945 aproximadamente), entendió los mitos y las ideas religiosas como una proyección de los arquetipos del inconsciente colectivo; y, en el tercero (después de 1945), suspendió el juicio sobre los correlatos objetivos de la experiencia arquetípica/ religiosa.26 Con la publicación de El Libro Rojo, esta secuencia pierde cualquier plausibilidad que pudiera haber tenido alguna vez, como lo demuestran los materiales del Libro Rojo en sus páginas. cara no apoyan una hipótesis proyectiva ni emocional ni arquetípica sobre la religión. En cambio, los objetos religiosos, incluso si son función de la imaginación, se consideran absolutamente reales. Dicho esto, una interpretación psicológica de los "Siete Sermones" se comprende más fácilmente en el contexto de la hipótesis de la proyección arquetípica, la visión de que al formular ideas sobre la naturaleza última del cosmos, la humanidad proyecta experiencias de la psique que comprende implícitamente. e intuitivamente. La noción subyacente es que la conciencia humana ha pasado por una serie de fases. Inicialmente, los contenidos del inconsciente, los arquetipos, se proyectan en el mundo y la humanidad se sumerge en un mundo de daimons, espíritus y significados arquetípicos. Con el tiempo, la proyección de estos arquetipos se limita a los cielos y toman forma las grandes mitologías y religiones trascendentes. Con el paso del tiempo, y debido a la identificación de la humanidad con los poderes racionales del ego, las proyecciones se retiran, los dioses mueren o se vuelven irrelevantes y los individuos no reconocen por completo la acción de los arquetipos del inconsciente colectivo. Ésta, según Jung, era la condición moderna, la condición responsable del malestar espiritual de su época. Esta fue también la condición a la que se refirió cuando dijo que "los dioses se han convertido en enfermedades" (CW 13, § 54), porque en un estado en el que se ignoran los arquetipos, donde la experiencia espiritual está completamente desplazada por la razón, el inconsciente colectivo causará estragos en la psique humana.

En última instancia, Jung sostuvo que su psicología podía proporcionar a los individuos una conciencia directa de los arquetipos dentro de su propia psique; Esto podría lograrse a través de una apertura y comprensión de los efectos de estos arquetipos en

Machine Translated by Google



sueños, fantasía y arte, junto con una nueva apreciación psicológica de las tradiciones espirituales que la razón había encontrado deficientes y que, por tanto, habían sido descartadas o ignoradas.

Con estos antecedentes en mente, podemos entender los “Siete Sermones” como un discurso sobre la psique humana. Como hemos visto, desde este punto de vista, los “muertos” no son tanto aquellos que literalmente han muerto, sino más bien los vivos, que habiéndose identificado completamente con la razón y la vida material, han quedado muertos para sus almas. Cuando Jung/Philemon habla a los muertos sobre el Pleroma y Abraxas, no es sólo para despertarlos al infinito y aterrador fundamento del cosmos, un fundamento que no puede ser “racionalizado” ni “explicado”, sino, más importante aún, despertarnos al fundamento inefable de nuestro propio ser en un inconsciente que es infinitamente más amplio que cualquiera de nuestros seres individuales y sobre el cual no se puede decir ni entender nada definitivo. Hablar sobre el Pleroma infinito y su trascendencia pero inmanencia dentro de la psique humana está diseñado para despertarnos al gran misterio de nuestro propio ser y sacudirnos de nuestro letargo racional/científico y escéptico. Para Jung, algo del misterio de los orígenes del cosmos permanece vivo dentro de cada uno de nosotros, y es la experiencia de este misterio lo que Jung intenta impartir a los muertos y a sus lectores en los primeros "Sermones". Además, al describir los efectos del Pleroma, Jung transmite la noción de que la gran plenitud original es el origen inconsciente de todas las funciones psíquicas específicas, así como la meta hacia la cual el individuo, una vez diferenciado adecuadamente, puede regresar por un tiempo. su sentido de significado y plenitud personal. El objetivo psicológico es volverse permeable al inconsciente y sus manifestaciones espirituales, satánicas y arquetípicas secundarias sin ser absorbido por él en una unio mystica que borraría toda individualidad y conflicto. Más bien, uno debe aceptar que la psique humana está “desgarrada” y llegar a reconocer, experimentar y aceptar esta condición dividida, que involucra tanto el bien como el mal, la razón y la sinrazón, la plenitud y el vacío, la igualdad y la diferencia, la vida y la muerte. , verdad y falsedad, belleza y fealdad, Dios y el diablo, conciencia e inconsciencia, etc. Dado que el fundamento y la fuente inconsciente de nuestra totalidad espiritual y psicológica implica una coincidencia de cada uno de estos opuestos, uno no puede esperar aferrarse a un polo de cualquiera de estas dicotomías sin quedar atrapado por la otra. Es mejor que uno acepte cada polo, es decir, tanto la razón como la sinrazón, tanto el bien como el mal, en la propia vida, experiencia y visión del mundo, ya que sólo entonces se podrá experimentar la totalidad diferenciada que dará origen al yo individualizado. Sin embargo, esto no se puede lograr a través del pensamiento, sino que, como hemos visto a lo largo de nuestra discusión sobre El Libro Rojo, se debe llegar a través de la fantasía creativa; de ahí la naturaleza imaginativa de los “Siete Sermones”. Cuando se logra esa totalidad diferenciada, el individuo se convierte en la puerta de entrada a la “procesión de los dioses”, a medida que las fuerzas arquetípicas que habían sido proyectadas en épocas anteriores, luego suprimidas por la razón, son redescubiertas y reavivadas dentro de la mente humana.

Años después de concluir su trabajo en El Libro Rojo, Jung proporcionó una interpretación de ciertos mitos y símbolos gnósticos que refuerza la noción de que

Machine Translated by Google



Los “Siete Sermones” son desde una perspectiva altamente psicológica en naturaleza e intención. En “Símbolos gnósticos del Yo”, Jung comparó la relación del inconsciente (Yo) con el ego consciente con la relación entre el “Dios bendito e inexistente” de los gnósticos y el “demiurgo” (CW 9ii, § 297), a quien los gnósticos lo menospreciaron por ignorar sus orígenes pleromáticos. El demiurgo, que, como hemos visto, los gnósticos identificaban con el Dios creador de la Biblia, representa el ego consciente y racional, que en su arrogancia cree ser a la vez creador y amo de la personalidad humana.

Como señala Jung en varios de sus trabajos posteriores (por ejemplo, CW 9ii, § 344, CW 14, §§ 46-7, § 700), la chispa gnóstica, o centelleo, que se coloca en el alma humana, representa la posibilidad de la reunificación de la psique con el inconsciente. Jung escribió que al trabajar con neuróticos su “objetivo es crear una personalidad más amplia cuyo centro de gravedad no coincida necesariamente con el ego”, sino más bien “en el punto hipotético entre consciente e inconsciente” (CW 9ii, § 297), en Términos gnósticos entre el demiurgo y el Pleroma.

El interés de Jung por el gnosticismo sirvió como base interpretativa para su comprensión posterior de la alquimia, cuyo comienzo efectivamente puso fin al trabajo de Jung sobre El Libro Rojo (RB 360, RE 555). Cuando Jung concluyó su trabajo sobre el Liber Novus, abandonó el lenguaje metafísico y los pronunciamientos proféticos en favor de un lenguaje más científico. Aún así, los lectores astutos pudieron discernir la metafísica y la filosofía que subyacían a su psicología y estaban coordinadas con ella. Los “Siete Sermones” y el Libro Rojo en su conjunto ofrecen una ventana clara a los fundamentos filosóficos y teológicos de la obra posterior de Jung.

Machine Translated by Google

Capítulo 12

# Encuentros finales, reflexiones finales El Libro Rojo: Escrutinios, cont.

## Encuentros con la Muerte y la Madre Celestial

Los “Siete Sermones” están completos y Jung ahora tiene una serie de encuentros que reafirman su búsqueda espiritual. Se encuentra por primera vez con “una forma oscura con ojos dorados” (RB 354b, RE 537), que pronto aprendemos que no es otra que “la muerte” (RB 355a, RE 538), una figura que, como hemos visto, Jung había mencionado anteriormente. dialogado con en Liber Secundus, Capítulo VI. La muerte ahora le informa a Jung que debe entrar en su “naturaleza estelar” (RB 355a, RE 538) (recordemos la “estrella solitaria” como el infinito interior del individuo) absteniéndose de interactuar con los hombres y renunciando al sufrimiento y la alegría humanos. Jung debe practicar la abstinencia, renunciar al anhelo y al miedo, y si bien puede mostrar lástima de los demás y “amar el todo” (RB 355a, RE 537), debe renunciar a la compasión, porque conduce a la alienación. Esta directiva final es una condición curiosa en lo que de otro modo parecería un llamado casi budista al desapego.

La muerte le dice a Jung que está presente para “ponerle la cubierta de protección”, y esto significa que la muerte debe estar presente “en medio de la vida” (RB 355a, RE 538). Jung siente que las prescripciones de la muerte le conducirán al “dolor y la desesperación”, ya que deseaba “estar entre los hombres” (RB 354b, RE 538), pero se le informa que debe velarse en su relación con los demás, entregar su naturaleza solar, y volverse hacia su estrella interior. En términos gnósticos, esta estrella es la “chispa” del Pleroma, cuya identificación permite al adherente escapar de su condición material y realizar su Ser divino. Tal escape, sin embargo, no es realmente acorde con el enfoque de Jung en “esta vida” (RB 232a, RE 128), y su acusación de que uno debe vivir plenamente la vida no vivida (RB 308b, RE 354).

La muerte se desvanece y Filemón le dice a Jung que es hora de “cumplir lo que el oscuro ha profetizado para [él]” (RB 354a, RE 538). Philemon toca los ojos de Jung y abre la mirada, después de lo cual Jung contempla la figura de una mujer en el cielo nocturno acomodada en un manto de estrellas. Filemón ora para que la madre (celestial) acepte a Jung como su hijo y lo lleve a la morada del sol. Sin embargo, una voz desde lejos, “como una estrella fugaz” (RB 355b, RE 539), declara que Jung debe primero purificarse de la “mezcla” con otros que le ha hecho conservar la alegría y el sufrimiento humanos. Jung debe entrar en un período de soledad y abstinencia antes de que la madre celestial lo acepte como su hijo.

DOI: 10.4324/9781003027027-12

Machine Translated by Google



## La tentación de Jung

Jung acepta su cargo, pero en la cuarta noche de su soledad ve a un hombre extraño con un turbante y un abrigo largo cuyos ojos son a la vez amables e inteligentes. Este hombre, a quien en el Libro Negro se hace referencia como un turco islámico (RB, p. 355, n. 131), tienta a Jung con la alegría, el amor y el "fuego curativo" de las mujeres. En el Libro Negro, este "turco" informa hábilmente a Jung que las "houris" (las mujeres voluptuosas y seductoras que conducen a los fieles al paraíso) llevarán a Jung a un mundo paradisíaco de ideas (RB, p. 355, n. 132). Como Cristo, que fue tentado durante sus 40 días y noches de ayuno en el desierto (Mateo 4:1–11, Lucas 4:1–13), Jung es tentado en su período de purificación y soledad.

Sin embargo, a diferencia de Jesús, a quien se le ofrecen todos los reinos del mundo (Lucas 4:5-7) a cambio de su adoración al diablo, Jung es tentado con mujeres, libros e ideas.

La tentación de Jung es breve, ya que rápidamente ve que es Filemón, disfrazado del hombre oscuro, quien lo estaba tentando. Filemón le informa a Jung que aún tiene que experimentar el "desmembramiento" y que debe ser "destrozado, desmenuzado y esparcido por los vientos" (RB 354b, RE 540), hasta el punto de que tiene su propia "Última Cena". y no queda nada más que su sombra. Entonces Jung "sostendrá el reino invisible en sus manos temblorosas" (RB 355b, RE 540). Jung entiende que debe reemplazar la esclavitud de mezclarse (con hombres) con una "devoción voluntaria" y un "amor total" (RB 356a, RE 540) para poder vincularse con "la gran madre" y alcanzar su "naturaleza estelar". " En el camino, la muerte comenzará en (él) y lo traerá a una nueva vida. En el proceso, Jung aceptará voluntariamente su dolor y sufrimiento y superará su pecado (RB 356a, RE 540). Las enseñanzas de los "Siete Sermones" han llevado a Jung más lejos en el camino de la soledad que lo llevará a su naturaleza interior y a los Dioses internos. Es este volverse hacia adentro lo que le permitirá ser una luz para los demás.

## El significado existencial de Cristo

Filemón ahora se acerca a Jung con un pez plateado, que el viejo mago dice que ha traído para que Jung pueda consolarse. Una sombra, vestida con una "túnica de grandeza" (RB 356a, RE 541), está en la oscuridad junto a la puerta: no es otro que el mismo Cristo. Filemón se lanza a un monólogo dirigido a Cristo, alabandole por su "divina paciencia" y por haber hecho hombres de los animales. Sin embargo, los hombres no han logrado captar el mensaje esencial de Cristo. No han amado a su prójimo, sino que han codiciado sus bienes. Más significativamente, no han aprendido de la "vida imponente" de Cristo (RB 456b, RE 542), ya que han imitado a Cristo y buscado la redención en él, en lugar de vivir sus propias vidas como Cristo había vivido la suya. La vida de Cristo muestra cómo los individuos deben tomar su vida "en sus propias manos, fieles a su propia esencia y a su propio amor" (RB 356a, RE 542).

En lugar de imitar puerilmente a Cristo y exigirle, los hombres necesitan madurar, encontrar un lugar para Cristo en sus corazones y luego encontrar una manera de llevar a cabo su obra por sí mismos (RB 356b, RE 542). Filemón le dice a Cristo "tu trabajo sería

Machine Translated by Google



se completaría si los hombres consiguieran vivir su propia vida sin imitación" (RB 356b, RE 542).

Jung repitió esta visión "existencial" de Cristo en 1936, en una conferencia titulada "¿Es la psicología analítica una religión?" él afirmó:

> Todos debemos hacer lo que hizo Cristo. Debemos hacer nuestro experimento. Debemos cometer errores. Debemos vivir nuestra propia visión de la vida... Cuando vivimos así, conocemos a Cristo como un hermano, y Dios en verdad se hace hombre.1

Si Jung ha de ser un profeta (RB 233a, RE 131), ha de ser un profeta existencial , uno que, como hemos visto, no puede ser imitado, pero que debe guiar a cada persona en el camino hacia su propia autorrealización. . En su opinión, Jung estaba claramente influenciado por Nietzsche.
que el hombre ya no puede imitar a los dioses y héroes, sino que cada individuo debe forjar su propia identidad y yo únicos. Sin embargo, a diferencia de Nietzsche, Jung creía que en el proceso de forjar un yo único, uno, de hecho, participaba.
también en la (re)creación de los Dioses. Nietzsche, por supuesto, se mostró escéptico ante cualquier paso del yo a los Dioses, escribiendo en Así habló Zaratustra:

> ¿Podrías crear un Dios? Entonces no me hables de ningún dios. Pero bien podrían crear al superhombre... podrían recrearse a sí mismos: y dejar que esa sea su mejor creación.2

### La inhumanidad del hombre hacia el hombre

La próxima visita de Filemón produce un giro algo diferente y bastante confuso.
Jung escucha a Filemón hablar, evidentemente a los muertos, sobre la inhumanidad del hombre hacia el hombre, cómo "vio que se estaban matando unos a otros y... trató de dar fundamento a sus acciones" (RB 356a, RE 543). Un sabio les pide que detengan esta locura, pero
los hombres no pueden dejar de matarse unos a otros debido a su estupidez y su disposición a entregar sus vidas para servir a la "serpiente de Dios". Sin embargo, como la serpiente es de Dios, quien se abstiene de matar engaña y niega a Dios, porque "Dios se fortalece a través del asesinato humano" (RB 357a, RE 544). el audaz
La sugerencia aquí es que quien se abstiene del mal niega a Dios, ya que el mal es parte de la esencia divina. Jung escribe que no podía entender las palabras de Filemón, pero que estaba "horrorizado por las atrocidades que acompañan al renacimiento de un Dios" (RB
357a, RE 544). Aquí nuevamente vemos a Jung explorando las bases de su concepción posterior.
de la sombra o aspecto maligno de Dios, una concepción que tiene un fundamento en la mitología mundial (por ejemplo, el hecho de que Saturno se comiera a sus hijos, la ira de Yahvé, la acción demoníaca deidades del budismo), y que Jung explorará más tarde en su Respuesta a Job.

## La muerte del único Dios

Jung sueña con Elijah y Salomé, y la noche siguiente los convoca para responder a sus preguntas.
Elías relata que se ha debilitado porque gran parte de su

Machine Translated by Google



el poder ha pasado a Jung, y además, se ha sentido angustiado después de escuchar una "palabra maliciosa" (RB 357a, RE 545), aparentemente originada o asociada con Jung, que declaraba la muerte del único Dios. Jung está asombrado de que Elijah no haya escuchado que "el mundo se ha vestido con un traje nuevo" (cf. MDR, p. 306), y que el único Dios se ha ido y ha sido reemplazado por muchos dioses y daimons. (Aquí Jung vuelve a hacerse eco del Zaratustra de Nietzsche, quien preguntó: "¿Podría ser posible?
Este viejo santo del bosque aún no ha oído nada de esto, que Dios ha muerto."3 )
Elías reconoce que efectivamente había oído un "estruendoso rugido pagano… lleno de horror pero armónico" (RB 357b, RE 546), y Jung, contento de que Elías haya oído este sonido, explica que el único Dios "verdaderamente murió", que "Se desintegró en muchos y así el mundo se hizo rico de la noche a la mañana". A diferencia de Nietzsche, que celebró la muerte del Dios único como el fin de todos ellos,4 Jung se regocija por la renovada proliferación de deidades y anuncia que, como resultado, también ha habido una correspondiente transformación y enriquecimiento del alma individual (el alma de Jung). ), una idea que más tarde se convertirá en la base del pensamiento de Hillman con respecto a la diversidad dentro del Ser.5 Si bien el alma ha conservado su unidad, también se ha vuelto múltiple, habiéndose dividido en una serpiente y un pájaro, un padre y una madre, y Elías y Salomé (RB 357b, RE 546). Sin embargo, Jung dice que ahora debe separar a Salomé y Elías de su alma y situarlos como daimons, ya que "no saben nada del ser de los hombres" (RB 357b, RE 547).

Elías objeta que no le gusta esta "multiplicidad", y Salomé añade que sólo lo simple es placentero. Jung no está de acuerdo: "En verdad, lo múltiple te cautiva" (RB
357b, RE 547), y Salomé, ahora convencida de que Jung tiene razón, recurre a Elijah
decirle que lo uno, por ser demasiado simple, es menos placentero que lo múltiple. Elijah se entristece y pregunta si el uno todavía podría existir frente a los muchos, a lo que Jung responde en parte que los muchos derivan de "un Dios múltiple de cuyo cuerpo surgen muchos dioses" (RB 358a, RE 547). Elías pregunta si este Dios es nuevo
y luego procede a dudar de la posibilidad de lo nuevo, como él cree (y aquí Jung
(nuevamente se hace eco de Nietzsche) que todas las cosas son una recurrencia de lo que sucedió antes. Elijah le pide a Salomé que se vaya con él, pero cuando ella se va, le susurra a Jung que la multiplicidad le atrae, sin importar si es nueva o eternamente válida.

## Desobedecer a los dioses

Después de que Elijah y Salomé se van, los sueños de Jung se vuelven angustiosos y su alma lo visita, quien le informa que la razón de su angustia es que ella y los dioses están atormentados y sufriendo. Jung, dice, debe interceder en nombre de los dioses y ayudarlos a través de su "ingenio" (RB 358a, RE 549) y su "obediencia" (RB 358b, RE 549). Jung, sin embargo, dice que el hombre ya no está dispuesto a obedecer a los Dioses incondicionalmente; el hombre ya no es un esclavo sino que "tiene dignidad ante Dios", ya que el hombre "es un miembro del que ni siquiera los dioses pueden prescindir" (RB 358b, RE 549). La opinión de Jung aquí, de que los dioses no pueden prescindir de la ayuda del hombre, es un tema que hemos visto anteriormente en El Libro Rojo (RB 281 y siguientes, RE 291 y siguientes), y que ocupará un lugar destacado en el pensamiento posterior de Jung, sobre todo en su respuesta a Job (CW

Machine Translated by Google



11, págs. 355–470). Aquí, sin embargo, al final de El Libro Rojo, Jung declara que los dioses necesitan al hombre, pero que todavía no está preparado para establecer una relación de cooperación con ellos. Declara que los dioses han sido tan insaciables en sus demandas de servicio humano que cegaron a la humanidad haciéndole creer que había un solo padre celestial amoroso o que no había dioses en absoluto. El resultado fue que hoy en día "aquel que lucha con los dioses es incluso considerado loco" (RB 358b, RE 550).

El alma de Jung está asombrada de que se niegue a obedecer a los dioses, pero Jung le dice que les pregunte a los propios dioses qué piensan de su negativa. Su alma se divide en pájaro y serpiente; el pájaro vuela para interrogar a los dioses celestiales y a la serpiente desciende para consultar a los Dioses de abajo (RB 358b, RE 550). Todos los dioses están indignados por la negativa de Jung a obedecerlos, pero Jung permanece desafiante y afirma que tiene hecho todo lo posible para aplacar a los dioses y que su indignación ahora apenas lo perturba. El alma de Jung ahora idea un truco y crea un sueño en el que Jung es representado como un demonio con cuernos. El alma de Jung quiere que este sueño lo asuste, pero Jung ve más allá del engaño y su alma finalmente le transmite que los Dioses han cedido: él ha "roto el sueño". la coacción de la ley" (RB 359a, RE 551). Jung ahora es pintado como un demonio, como el el diablo "no se inclina ante ninguna coacción" (RB 359a, RE 551). De hecho, el diablo es aceptado por los Dioses al darse cuenta de que "sería malo para la vida si no hubiera excepción a la ley eterna" (RB 358a, RE 551).6 El alma de Jung anuncia que los Dioses han "aceptado [su] sacrificio" (RB 359a, RE 551), y Jung celebra el hecho de que el el diablo lo ha ayudado a liberarse de su esclavitud.

Vale la pena señalar que aquí, al final de El Libro Rojo, Jung se libera de la obediencia a los dioses, pero insiste en que estos conserven un lugar en el mundo y en el orden humano. Por el contrario, Nietzsche, que también anhelaba liberarse del control divino, sostenía que sólo la desaparición total de Dios podría proporcionar la libertad necesaria. Nietzsche escribe:

> De hecho, nosotros, los filósofos y los "espíritus libres", sentimos como si un nuevo amanecer brillara sobre nosotros cuando recibimos la noticia de que "el viejo Dios ha muerto": nuestro corazón se desborda de gratitud, asombro, anticipación, expectación. Por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, aunque no sea brillante: por fin nuestros barcos pueden aventurarse a afrontar cualquier peligro; toda la audacia del amante del conocimiento vuelve a estar permitida: el mar, nuestro mar, vuelve a estar abierto; tal vez nunca haya habido un "mar abierto" así.7

Al igual que Nietzsche, Jung deseaba liberarse de los dioses, pero, como hemos visto, no estaba dispuesto a renunciar a la noción de que el hombre responde a algo superior a él mismo: en su seminario de 1934 sobre el Zaratustra de Nietzsche, Jung afirmó:

> para Nietzsche Dios ha muerto... asume que el juez es él mismo. Pero el yo como un todo, que es mayor que el individuo... es el juez y el vengador, no la parte; la parte es lo que se juzga... Siempre debemos ser conscientes del hecho de que somos meramente instrumentales. No sé por qué Nietzsche no pudo realizar este pensamiento tan simple sobre el ser del yo.

Machine Translated by Google



> el total y él mismo sólo una parte, un átomo en una molécula. Esta no es mi idea original, por supuesto. Recibí la fórmula del este. Desafortunadamente, Nietzsche no había estudiado filosofía oriental.8

Murray Stein sostiene que en El Libro Rojo Jung buscó crear un "terreno nivelado" entre los Dioses y la humanidad como base para una "relación dialógica" entre el Yo y aquello que está más allá de él.9 Para Stein esto es más que simplemente una canal entre el ego y el inconsciente colectivo, sino que es más bien (como lo es para Buber) un puente hacia un otro divino trascendente. Según Stein, la visión de Jung sobre esta relación dialógica culminó en Respuesta a Job, donde Jung habló de una relación entre Dios y la humanidad que es "mutuamente transformadora". Stein considera que este punto de vista tiene conexiones con la "teología del proceso" de Alfred North Whitehead. Como he argumentado anteriormente,10 también resuena profundamente con la concepción cabalística de Tikkun ha-Olam, la noción de que la humanidad completa tanto al mundo como a Dios a través de acciones éticas, espirituales y otras acciones significativas.

De hecho, al final de su vida, Jung reconoció esta conexión y escribió en 1954 al reverendo Erastus Evans:

> En un tratado de la Cabalá luriánica se desarrolla la notable idea de que el hombre está destinado a convertirse en ayudante de Dios en el intento de restaurar los vasos que se rompieron cuando Dios pensó en crear un mundo. Hace sólo unas semanas me encontré con esta impresionante doctrina que da sentido al estatus del hombre exaltado por la encarnación. Me alegro de poder citar al menos una voz a favor de mi manifiesto bastante involuntario.11

## En el jardín de Filemón

Jung ve a continuación a Filemón paseando por su jardín, hablando con una sombra, que en el Libro Negro es nuevamente identificada como Cristo (RB 353, n. 153, RE 551, n. 153). Filemón le dice a la sombra que los pecados del hombre lo han "enderezado" y le han dado belleza (RB 359a, RE 552). La sombra identifica a Filemón como Simón el Mago, quien en los Hechos de los Apóstoles (8:9–24) es el hechicero que ofreció dinero a Cristo a cambio del poder de "imponer manos", y cuyo nombre se asocia tanto con la "simonía ", el pecado del poder adquisitivo o la influencia en la Iglesia católica y la temprana secta gnóstica simoniana. Filemón le informa a la sombra que Simón y su compañera, Helena, se han transformado en Filemón y Baucis, quienes en las Metamorfosis de Ovidio son la pareja de ancianos que mostró hospitalidad a Zeus y Hermes.12 Filemón le informa además a la sombra/Cristo que ahora es en el jardín de Filemón y Baucis en el "mundo de los hombres" y que los hombres ya no son esclavos y estafadores de los Dioses, sino que les brindan hospitalidad.

Además, el "gusano", el Satán, a quien Cristo despidió después de su tentación en el desierto, también está en el huerto. Cristo pregunta si ha sido víctima del poder de un truco, pero Filemón, haciendo una serie de comparaciones entre Cristo y el diablo (señalando, por ejemplo, que ambos practican las artes de curar), responde que

Machine Translated by Google



Cristo debe reconocer que su propia “naturaleza es también de serpiente” (RB 359b, RE 553). La sombra responde que Filemón ha dicho la verdad y le pregunta a Filemón “¿sabes lo que te traigo?” Filemón sólo sabe que quien “hospeda el gusano también necesita de su hermano”, y dice que el gusano ha traído “lamentación y abominación” (RB 359b, RE 553). La sombra responde: “Te traigo la belleza del sufrimiento. Eso es lo que necesita quien alberga el gusano” (RB 359b, RE 553), y con eso los Escrutinios y nuestra edición del Libro Rojo llegan a un final abrupto, en medio de una frase.

Varios pasajes de los Libros Negros arrojan luz sobre el significado de "el gusano". En el Libro Negro 6, después de que Jung encuentra su propio cadáver, su alma le informa que muere como hombre y se convierte en una lombriz de tierra, y con eso el Dios "Phanes ha resucitado de ti". Como un gusano, Jung se convierte en alguien que “excava pasadizos secretos y derriba a los poderosos”, y el “luminoso” se desarrolla a partir de este “gusano” (BB 6 267-68). Más tarde informa a Jung que “el gusano” ha comenzado a cubrir las estrellas del cielo, a devorar la cúpula celestial con una lengua de fuego y, conspirando con sangre, “esparce los huesos de los celestiales por los campos”. Jung le pregunta de qué está hablando y su alma sugiere que así es “como llega un Dios” (BB 6-276).
En el Libro Negro 7, Filemón, dirigiéndose a Ka, dice que se había escondido dentro de Jung y "lo casó con la hija del infierno, la gran madre", y juntos engendraron el "terrible gusano" (BB 7-166).

Para Jung, el gusano está asociado con la tierra y la profundidad del inconsciente.
Se podría pensar en ello como el instinto animal desenfrenado y terrenal de la humanidad, cuyo reconocimiento es clave para la realización tanto del yo como de Dios. El alma de Jung vincula al gusano con el dios "luminoso" Fanes. Shamdasani señala que también está vinculado al Dios de la naturaleza, Abraxas (BB 7-166, n. 147). En cualquier caso, Jung sugiere que sólo a través de una unión simbólica con esta humilde criatura Dios y la humanidad pueden emerger en su plenitud.

## “Epílogo”, pág. 360

En 1959, Jung escribió en el volumen caligráfico de El Libro Rojo que había trabajado en este volumen durante 16 años y que su contenido puede parecer una locura y “también se habría convertido” (RB 360, RE 555) en locura si no “ con la ayuda de la alquimia” ha podido contener y organizar estas experiencias. Jung pronto llegó a entender la alquimia como un sistema de pensamiento que se ocupa de “procesos psíquicos expresados en un lenguaje pseudoquímico” (CW 12, § 342). Mientras la alquimia trataba los símbolos del caos, el alma, el mal y la fusión de los opuestos, Jung encontró un contenedor listo para sus experiencias e ideas del Libro Rojo . Los esfuerzos del alquimista por lograr una unión de opuestos en el laboratorio y realizar lo que ellos llamaban una “boda química” fueron entendidos por Jung como antecedentes de su propia “innovación” de fusionar los opuestos y sus intentos de distinguirlos, pero al menos al mismo tiempo forjar una unidad, por ejemplo entre lo masculino y lo femenino, y los aspectos buenos y malos de la psique. Podríamos decir que para Jung, esta “unidad en la diferencia” fue el mayor logro teórico y personal del Libro Rojo .

Machine Translated by Google

Capítulo 13

# El Libro Rojo y la Contemporánea Psicología

Según la tradición judía, existen cuatro niveles de interpretación bíblica, correspondientes a las cuatro consonantes de la palabra hebrea PaRDeS, que significa “huerto” y está etimológicamente relacionada con nuestra palabra “paraíso”. Los cuatro niveles son: (1) “p'shat”, el significado “simple” del texto, (2) “remez”, la interpretación alegórica, (3) “derash”, el significado metafórico del texto, y ( 4) “césped”, el significado místico, conocido sólo a través de la revelación. El propio Jung hace referencia indirecta en El Libro Rojo a esta tradición cuando pregunta al anacoreta si, como “algunos eruditos judíos” (RB 268b, RE 244), sostiene que las Escrituras tienen un significado tanto exotérico como esotérico. Este enfoque, sin embargo, no se limitó a los exégetas judíos. El cristianismo medieval también desarrolló un esquema cuádruple que interpretaba el Nuevo Testamento en términos de su significado literal, tipológico (es decir, Antiguo Testamento), moral y anagógico o profético. Sin conceder al Liber Novus el estatus de “escritura”, también tiene niveles de significado que pueden estar abiertos a la investigación hermenéutica. A lo largo del presente volumen, hemos entendido El Libro Rojo en términos de cada nivel del esquema PaRDeS, examinando el significado literal del texto y, en muchos casos, indagando en su significado alegórico, metafórico y místico/teológico. Aquí me gustaría proseguir con una interpretación metafórica que introduje al comienzo de este trabajo y a la que prometí volver al final.

Como dije en la Introducción, El Libro Rojo puede entenderse metafóricamente como un sueño, no el sueño de una persona individual, sino el sueño de la disciplina y la práctica de la psicología. De hecho, El Libro Rojo tiene muchas características que típicamente se asocian con los sueños: está lleno de imágenes extrañas, inquietantes y a veces aterradoras, su narrativa es surrealista y, lo más importante, llega a nuestra conciencia de una manera completamente diferente. discontinuo y, de hecho, disruptivo de nuestro negocio (como psicólogos) como de costumbre. Incluso los junguianos encuentran discordante el Libro Rojo . Por ejemplo, en una entrevista que apareció en la edición de otoño de 2010 del Jung Journal, Murray Stein, un destacado analista de formación de la Escuela Internacional de Psicología Analítica de Zúrich, afirmó:

> Este libro va a tomar mucho tiempo para digerirlo. Hay, como ya han dicho muchos otros, en El Libro Rojo muchas cosas que nos resultan familiares por cosas

DOI: 10.4324/9781003027027-13

Machine Translated by Google



> Jung dijo en MDR y en algunos de los Seminarios. Sin embargo, debo decir que la mayor parte del material del Libro Rojo es completamente nuevo para mí, completamente desconocido.1

Hay buenas razones para creer que El Libro Rojo habría parecido más familiar a los lectores si se hubiera publicado durante la época en que fue escrito. Como ha señalado Shamdasani, el estilo y el tono de El Libro Rojo hacen eco no sólo del Zaratustra de Nietzsche sino también de varios otros experimentos en la frontera entre psicología, arte y literatura que estuvieron vigentes a finales del siglo XIX y principios del siglo XX ( Introducción a RB, 204, RE 35 y siguientes). El hecho de que El Libro Rojo llegue a nosotros procedente del preciado pasado de la psicología, como una cápsula del tiempo que ha sido sellada tanto para nuestra vista como para los estragos exegéticos y críticos del tiempo, aumenta la impresión de que es como un sueño, porque, como Como sabemos, los sueños a menudo contienen sentimientos, actitudes y pensamientos revividos de una época pasada, como si (para usar la analogía de Freud) fueran excavados recientemente en Herculano o Pompeya. Como describe Shamdasani en su Introducción al Libro Rojo, Jung ciertamente tenía sus razones para no publicar El Libro Rojo , y no tengo ninguna razón para sugerir que lo hizo con el propósito de preservar su mensaje y su impacto para una era futura. El hecho de que Jung mantenga El Libro Rojo, su obra más extraña y quizás la más importante de toda su obra, en el armario de su cocina durante tantos años, y que permanezca inédito durante muchos años después, tiene el efecto de brindarnos la experiencia de despertar de un sueño. en el que Jung nos ha hablado desde más allá de la tumba.

El propio Jung afirmó una vez que se necesitaría “un conocimiento casi divino del mente humana” para formular una teoría general de los sueños. Sin embargo,

> Los sueños siempre tratan de un problema particular del individuo sobre el cual tiene un juicio consciente erróneo. Los sueños son la reacción a nuestra actitud consciente de la misma manera que el cuerpo reacciona cuando comemos en exceso o no comemos lo suficiente o cuando lo maltratamos de alguna otra manera. Los sueños son la reacción natural del sistema psíquico autorregulador. Esta formulación es lo más cercano que puedo llegar a una teoría sobre la estructura y función de los sueños.
>
> (OC 18, § 248)

Es por esta razón que Jung a menudo hablaba de los sueños como compensaciones de un punto de vista consciente unilateral, y en Memorias, Sueños, Reflexiones Jung afirma, casi como un hecho: “Los sueños son, después de todo, compensaciones de la actitud consciente”. ”(MDR, pág. 133). Si bien es posible que los sueños no siempre sirvan como compensación o equilibrio de los pensamientos y perspectivas conscientes,2 a veces cumplen esta función. Siguiendo con nuestra metáfora del Libro Rojo como el sueño de la psicología , tenemos derecho, desde el punto de vista junguiano, a preguntar ¿qué actitud consciente por parte de la psicología desafía o sirve como compensación El Libro Rojo ?

Para responder a esta pregunta, debemos pensar de una manera histórica bastante amplia sobre los desarrollos de la psicología desde la muerte de Jung en 1961. En los últimos 50 años la psicología se ha vuelto cada vez más científica, mucho más que en la época de Jung.

Machine Translated by Google



propio tiempo, y la práctica del tratamiento psiquiátrico y psicoterapéutico se ha vuelto cada vez más medicalizada. En los 20 años que estuve en el personal de psicología del Hospital Bellevue de Nueva York (1984-2003), el Departamento de Psiquiatría pasó de estar dominado por psicoanalistas a convertirse casi exclusivamente en "psicofarmacológico". Los departamentos universitarios de psicología han expulsado completamente a Jung, e incluso a Freud, de la academia, y en gran medida esto también ha ocurrido en hospitales y clínicas, donde han sido reemplazados por los llamados "apoyados empíricamente" (en gran medida farmacológicos y cognitivos). -tratamientos conductuales). Hemos llegado al punto en que, con pocas excepciones, los únicos lugares donde uno puede estudiar seriamente la teoría psicoanalítica o junguiana son unos pocos departamentos académicos de humanidades y en institutos de formación analítica especializados. La psicología, como dije antes, se ha separado esencialmente de sus raíces filosóficas, literarias y teológicas, y se ha labrado como una ciencia especializada con límites claros respecto de otras ciencias sociales y otros mucho más definidos de las humanidades y disciplinas como la antropología y la ciencia. historia. La "ciencia cognitiva" ha surgido como una disciplina que se esfuerza por modelar el pensamiento y las emociones humanas dentro de un marco computacional, y muchos consideran que el proyecto de "reducir" la conciencia humana a su sustrato neurofisiológico y/o de "procesamiento de información" está a nuestro alcance. . Lo que Jung, en El Libro Rojo, llamó el "espíritu de este tiempo" (el modo de pensar científico e hiperracional) está, dentro de la disciplina de la psicología, ganando un dominio absoluto sobre la academia y la profesión. Los pensadores y practicantes con mentalidad filosófica, existencial, psicoanalítica y arquetípica, la mayoría de ellos de edad avanzada, persisten, casi como reliquias de una época pasada, y el cambio de paradigma bien puede completarse cuando la mayoría de ellos se jubilen o mueran.

Aunque tal vez sea un poco una caricatura (aunque me atrevo a decir que no es una exageración), lo anterior describe la "actitud consciente" que encontraría en el "sueño del Libro Rojo ", si la psicología contemporánea despertara a sus mensajes compensatorios. ¿Cuáles serían esos mensajes?

Las compensaciones que El Libro Rojo ofrece a la psicología son muchas. Me centraré aquí en aquellas que son amplias y generales, y no necesariamente dependientes de la teoría junguiana. El carácter extraño del libro, que sorprende incluso a quienes están muy familiarizados con la vida pública y la obra de Jung, subraya la singularidad y profundidad no sólo de la mente de Jung, sino de la psique individual en general. Podemos pensar que conocemos a los demás o que nos conocemos a nosotros mismos y, sin embargo, hay profundidades y dimensiones en su (o la nuestra) personalidad que nunca hemos visto o siquiera considerado posibles. Que Jung debería resultar ser un artista de considerable habilidad y visión, como lo demuestran sus hermosas pinturas en El Libro Rojo, y que debería haber vagado dentro y fuera de un territorio que, incluso según su propio relato, rayaba en la locura, advierte. Nos oponemos a poner límites arbitrarios a quiénes somos y a lo que nosotros y los demás somos capaces de hacer. La profundidad del alma revelada en los materiales del Libro Rojo sirve como compensación por la tendencia de la psicología contemporánea a concebir el proceso psicoterapéutico en términos cognitivos, pragmáticos y manualizados simples, y nos recuerda que la exploración psicológica tiene el potencial de abrir mundos como

Machine Translated by Google



así como tratar los síntomas. Además, la naturaleza experimental y dialéctica de la búsqueda de Jung del alma y el significado nos advierte contra la tendencia a creer que el conocimiento y la sabiduría psicológicos son de alguna manera directos y acumulativos. Más bien, la búsqueda de ese conocimiento y sabiduría implicará con toda probabilidad numerosos cambios de dirección, muchos callejones sin salida y el reexamen de caminos e ideas descartados.

Como hemos visto en relación con nuestra discusión sobre la noción de Jung de que el "significado supremo" es una fusión de sentido y sinsentido, en gran parte de El Libro Rojo Jung trabaja y escribe en el "bosque caótico" que se encuentra más allá de la limpieza de significado convencional, y fue sólo al entrar por primera vez en este bosque de tonterías que fue capaz de generar el "sentido" que llegó a informar su psicología posterior. Podemos considerar esto como una importante compensación por la preocupación contemporánea de la psicología por la metodología de la investigación, las definiciones operativas y la claridad. Tanto Jung como Freud produjeron sus psicologías que marcaron época transgrediendo los límites de lo que el establishment científico de su época consideraba como buen sentido, y parece que una de las razones por las que Jung se negó a publicar el Liber Novus durante su vida fue precisamente por su naturaleza transgresora. . Como beneficiarios de la decisión de los herederos de Jung de publicar El Libro Rojo en nuestra época, debemos prestar atención a sus cualidades transgresoras y "sin sentido" y no tener miedo de abordarlas nosotros mismos, en nuestras vidas. , con nuestros clientes y en nuestra teorización psicológica.

El Libro Rojo cuestiona la noción misma de "conocimiento psicológico" . El viaje que describe implica una búsqueda de significado y sabiduría más que de conocimiento per se, y podría entenderse mejor en términos de la antigua búsqueda filosófica de "la buena vida". Independientemente de que creamos o no que la búsqueda del Libro Rojo de Jung tuvo éxito (y hay buenas razones para pensar que al menos en algunos aspectos no lo fue), su búsqueda de lo que significa llevar una buena vida y actualizarse como ser humano El ser es, desde la perspectiva de la psicología contemporánea, refrescante e iluminador. Jung habla de alcanzar el "conocimiento del corazón", y la búsqueda de ese conocimiento sirve como compensación de nuestra fascinación contemporánea por el conocimiento de y por el cerebro. El capítulo del Liber Secundus, donde los Cabiri insisten en que Jung debe superar su enredo con el cerebro (RB 321a, RE 427), es una metáfora gráfica de esta compensación.

Las críticas del Libro Rojo de Jung a la ciencia y la razón son difícilmente aceptables para la mentalidad psicológica contemporánea, dentro de la cual es probable que sean vistas como reaccionarias y como un llamado a regresar a la ignorancia medieval. También es probable que se rechace la crítica nietzscheana de la virtud que hace Jung, pero por razones muy diferentes. He sentido que en sus (aunque importantes) críticas a la razón y la virtud, Jung a veces fue demasiado lejos y tropezó con un territorio peligroso del que su ego racional podría haberlo salvado. De hecho, en los años transcurridos desde la publicación del Libro Rojo hemos visto, en relación con la pandemia de COVID-19, el cambio climático y los "hechos alternativos", los peligros extremos que plantea un ataque contemporáneo a la ciencia y la razón. Sin embargo, las críticas de Jung a la ciencia y la razón proporcionan algunas de las compensaciones más valiosas que "El sueño del Libro Rojo " puede ofre

Machine Translated by Google



Si la psicología implica la búsqueda de la buena vida, de la realización de la persona en su totalidad y de su plena relación con los demás, entonces también debe involucrar aquellas funciones humanas (sentimiento, sensación, intuición, así como también imaginación creativa) que no son ni científicas ni científicas. ni completamente racional. La psicología, por supuesto, protesta porque estudia estas funciones "no racionales", pero lo hace de manera racional y científica, y que ésta es la única manera justificable de investigarlas. El mensaje compensatorio del Libro Rojo , sin embargo, es que si bien la búsqueda de una psicología científica racional es importante y está justificada, se corre el riesgo de dejar de lado otras voces de la psique que deben ser escuchadas. Este punto, planteado discursivamente en Tipos psicológicos, se plantea narrativa, artística y experiencialmente en El Libro Rojo. La idea de Jung es que nuestra búsqueda para alcanzar una perspectiva completa de la psique o el alma debe iniciarse desde posiciones que no sólo sean racionales y científicas, sino también experienciales, intuitivas, imaginativas y, en resumen, inclusivas del hombre en su totalidad. Uno podría inclinarse a decir que un psicólogo no sólo debe buscar conocimientos psicológicos, sino que también debe estar abierto a la experiencia vivida, a las posibilidades imaginativas y a las actividades artísticas y espirituales que complementan y dan vida a ese conocimiento. Esto no sólo significa que la psicología debería reabrir sus fronteras a otras disciplinas, incluidas las artísticas y literarias, sino que también debería considerar la posibilidad de que cosas de gran importancia psicológica puedan expresarse mejor o sólo expresarse en modalidades como la música, el arte, y literatura que no es ni científica ni racional en el sentido estricto del término. El uso que hace Jung de mandalas y otras pinturas como vehículo para alcanzar y expresar la "integridad" es un ejemplo d

En un pasaje del Libro Negro que no aparece en El Libro Rojo, Jung escribe que la verdad tiene muchas caras: cómica, triste, malvada, trágica, divertida, etc. Explica que llegamos a un callejón sin salida cuando una de estas caras se vuelve particularmente dominante. Jung sugiere que la sabiduría debe incluir "campos de aplicación" juguetones, infantiles, bellos, serios, negros, diabólicos, buenos, ridículos y grotescos, pero que cada uno de ellos tiene la tendencia a "absorber por completo al que lo contempla o lo describe" ( BB 3-130). Aquí Jung está avanzando en una comprensión desde múltiples perspectivas de "La verdad viva de la vida de la mente" (BB 3-131).

La confrontación del Libro Rojo con el caos, la locura, la vanidad y el mal inherentes a la psique humana sirve como compensación para el énfasis de la psicología contemporánea en el "pensamiento positivo". De hecho, el Liber Novus podría ser una virtual pesadilla para el nuevo y creciente campo de la "psicología positiva", que es en sí misma una reacción al enfoque de la psicología clínica y la psiquiatría sobre lo anormal y patológico. Pasajes en los que Jung relata su fantasía de comerse el hígado de una joven asesinada (RB 290b, RE 321), se involucra con su alma en la aceptación de los males de la historia: hambrunas, torturas, sacrificios de niños, genocidio y epidemias (RB 305b, RE 375)—identifica al Dios supremo con aquello que es cruel, contradictorio e incomprensible por naturaleza, y en lo que se enfurece y promete atormentar a su "yo", no nos recuerdan tanto la patología del psique humana, sino de los elementos normales agresivos y tanáticos dentro de ella. La insistencia del Libro Rojo en el valor del caos, la realidad del sinsentido y el potencial de la locura para crear alma sirve como contrapeso al énfasis en la coherencia.

Machine Translated by Google



creación de significado y ajuste que impregna gran parte del pensamiento clínico actual. Por supuesto, muchos de estos temas son familiares en los escritos posteriores de Jung, así como en el trabajo de muchos psicoanalistas y existencialistas, y la llegada del Libro Rojo puede servir simplemente como un recordatorio del pasado de la psicología de que tales ideas deberían seguir siendo parte del discurso de la psicología. un campo que se ha vuelto cada vez más "actual" y desdeñoso de su historia. Además, el viaje de "encuentro del alma" del Libro Rojo sugiere que el objetivo de la psicología no debería ser simplemente el pragmático de lograr la normalidad y la salud, sino el creativo de actualizarnos de maneras que puedan desviarse del discurso dominante. El Libro Rojo al menos plantea la cuestión de si el objetivo de nuestra disciplina debería ser la producción de hombres y mujeres "bien adaptados" o el desarrollo de individuos quizás menos "adaptados" pero más creativos y realizados.

Varias de las "compensaciones" del Libro Rojo son tan relevantes para un "soñador teológico" como lo son para uno psicológico. El lector de El Libro Rojo no puede evitar sorprenderse por la preocupación de Jung por la cuestión de Dios; Difícilmente pasa una página sin alguna indicación de la deidad, su ausencia, multiplicidad, exigencias, naturaleza horrible, enfermedad, muerte, renacimiento o avivamiento. Seguramente muchos verán en El Libro Rojo uno de los últimos suspiros de Dios dentro de la tradición intelectual occidental, o tal vez los meros movimientos de un cadáver que sólo parece animado porque Jung lo tira como una marioneta con hilos.

Sin embargo, habrá otros (y me incluyo entre ellos) que, si bien reconocen la naturaleza problemática de las concepciones tradicionales de Dios, continúan manteniendo, como lo hizo Jung, que así como existen dimensiones materiales, éticas y estéticas en En nuestras vidas, hay una dimensión espiritual en nuestra existencia, una que mueve al menos a algunos de nosotros a experimentar, o al menos perseguir, un objeto espiritual, totalidad o absoluto, y/o sentirnos profundamente preocupados por su ausencia. El Libro Rojo nos impulsa a preguntarnos cómo se manifiesta la dimensión espiritual de la vida en nuestro tiempo. ¿Esta dimensión, como algunos han sugerido, ha sido completamente absorbida por los aspectos materiales, éticos, estéticos y psicológicos de la vida, de modo que la cuestión de "Dios" se ha vuelto irrelevante para los hombres y mujeres educados, cultos y maduros, y para los hombres y mujeres educados, cultos y maduros? ¿El símbolo de Dios se vació de su significado,3 o queda algo de la deidad, de lo divino o de lo absoluto que es esencial, incluso en nuestra era científica, pragmática y materialista?

Las opiniones de Jung sobre Dios y los dioses en El Libro Rojo cambian y se multiplican a tal ritmo que uno casi tiene la impresión de que está luchando desesperadamente por un "Dios" que llene el vacío dejado por la fe que él mismo perdió cuando perpetró su vida. Recibió el vacío de la religión de su padre. Sin embargo, en el proceso entra en varias concepciones fascinantes de lo divino que se alejan radicalmente del discurso teológico tradicional (por ejemplo, Dios como un ser imaginario pero real, Dios como el caos, la crueldad y la contradicción de la naturaleza, Dios como la fusión de lo significativo y lo absurdo, Dios surgiendo de una confrontación con el Yo), cada uno de los cuales resalta un aspecto de la psicología de la experiencia religiosa. El sueño del Libro Rojo nos insta a al menos considerar la cuestión de Dios, ya que su narrativa y sus imágenes pintadas nos inundan con las vicisitudes del espíritu divino. Ese Jung

Machine Translated by Google



Las concepciones eran tan radicales para su época (y tal vez incluso para la nuestra) sugiere que psicológicamente lo divino está en todas partes donde no está el discurso dominante, y a medida que cada nueva concepción de lo divino se convierte en un discurso gobernante o rutinario, podemos necesitar un nuevo lenguaje. y nueva experiencia para ir más allá. De hecho, esto puede ser cierto hoy en día para la alguna vez radical equivalencia que Jung hizo entre el arquetipo de Dios y el Yo. La cuestión no es que aceptemos o rechacemos las concepciones o imágenes de Dios o los Dioses del Libro Rojo de Jung , sino más bien que prestemos atención a su voluntad de ir más allá de "las opiniones recibidas" de su propia época (tanto teístas como ateas). ) y, como dice de Cristo, seguir su propio camino en la búsqueda de Dios de una manera que no sea imitativa sino fiel a su propio ser.4 En El Libro Rojo vemos los orígenes de la insinuación posterior de Jung de que una concepción plena de la deidad debe incluso atravesar las concepciones de que Dios es y no es (CW 11, § 833), una visión que de alguna manera se deriva de lo que él presenta como la principal "innovación" del Libro Rojo , la coincidencia de los opuestos.

El lector/soñador del Libro Rojo seguramente quedará impresionado por la fascinación de Jung por la idea de la coincidentia oppositorum , una idea que continuó absorbiendo a Jung durante el resto de su vida y carrera. ¿Qué compensa, podríamos preguntarnos, esta idea? Para responder a esto, primero debemos señalar que la noción misma de compensación tiene sus raíces en la idea de la coincidencia e interdependencia de los opuestos. Como aprendemos del primer "Sermón a los Muertos", uno no puede perseguir un polo de una oposición descuidando su opuesto, porque estos polos están unidos en el Pleroma y el inconsciente, y la búsqueda de una cualidad traerá necesariamente su propia cualidad. enfrente (RB 348a, RE 512). El principal interés de Jung en El Libro Rojo es reconciliar valores opuestos como el bien y el mal, el sentido y el sinsentido, la locura y la cordura, el pensamiento y la emoción, la belleza y la fealdad, etc. Como lo dejaría completamente explícito en Tipos psicológicos, Jung ve imágenes generadas imaginativamente. los símbolos como el vehículo a través del cual estos opuestos que están "desgarrados" dentro de la psique humana pueden reconciliarse. Sin embargo, es importante recordar que a pesar de referirse a ella como su "innovación", Jung no originó la noción de coincidentia opposi-torum y que, como él mismo reconoció, sus puntos de vista sobre los opuestos son herederos de una una larga tradición que incluye a Heráclito, los gnósticos, la Cabalá, Nicolás de Cusa y Hegel en Occidente, y prácticamente todas las tradiciones espirituales y escuelas de filosofía en Oriente. Sin embargo, se puede y se debe atribuir a Jung el mérito de haber introducido esta tradición en el pensamiento del siglo XX.

Si bien Jung insistió en que los opuestos sólo podían unirse a través de símbolos imaginativos, y que los esfuerzos racionales para unir los opuestos eran psicología fuera de lugar, su "innovación" puede y debe ayudar a despertar la psicología en toda la tradición de la coincidentia oppositorum . De hecho, podríamos preguntarnos si la psicología no podría hacer uso de la idea de coincidencia de opuestos no sólo en su comprensión de la personalidad, la psicopatología y la psicoterapia de los individuos que estudia, sino también reflexivamente para comprender la fragmentación dentro de la psicología misma. . Por "fragmentación" de la psicología me refiero a la multiplicidad de teorías y paradigmas (por ejemplo, neurobiológicos, conductuales, cognitivos, sistémicos, psicológicos profundos, existenciales, etc.) que, particularmente dentro del campo clínico, compiten entre sí.

Machine Translated by Google



por la hegemonía (o al menos un lugar) dentro de la disciplina. Actualmente, los paradigmas dentro de la psicología y la psiquiatría surgen y caen sobre la base de factores que son tanto económicos y socioculturales como científicos y filosóficos, y los esfuerzos por lograr la supremacía de un único paradigma (ya sea psicoanalítico o, más recientemente, , psicología biológica o cognitivo-conductual), aunque en ocasiones institucionalmente exitosas, han sido conceptualmente insatisfactorias.

La opinión de Jung, tal como se expresa en Tipos psicológicos, era que cada una de las perspectivas de la psicología corriente en su época contenía verdades parciales que reflejaban los tipos de personalidad de sus creadores (CW 6, § 89ff). Estimulados por la comprensión del Libro Rojo sobre la coincidencia de los opuestos, podríamos preguntarnos si los diferentes paradigmas psicológicos, tanto en la época de Jung como en la nuestra, reflejan esfuerzos desequilibrados para perseguir un polo de una o más dicotomías psicológicas críticas descuidando sus opuestos.5 Entre estas dicotomías, cada una de las cuales Jung consideró explícita o implícitamente en El Libro Rojo, se encuentran la introspección y la observación pública, el elementismo y el holismo, el individualismo y el colectivismo, el libre albedrío y el determinismo, el empirismo y la hermenéutica (hechos e interpretaciones), el conocimiento y el misterio esencial. etc. Podríamos, por ejemplo, observar que la psicología biológica generalmente se basa en una visión de la mente humana, elemental, determinista y empirista públicamente observable, mientras que la psicología existencial es mucho más introspectiva, holística, no determinista y hermenéutica. en sus fundamentos y planteamiento. Sin embargo, visto a través del lente de la idea de coincidentia oppositorum , podríamos esperar encontrar una interdependencia entre estas dos perspectivas psicológicas, una interdependencia que está arraigada en la interdependencia de los polos de las dicotomías filosóficas en las que se basan estas mismas perspectivas. . Si la introspección y la observación pública, el determinismo y el libre albedrío, los hechos y las interpretaciones, etc., son ideas interdependientes, entonces los paradigmas psicológicos que se basan en la aceptación de ciertos polos de tales oposiciones y el rechazo de otros deben ser también complementarios e interdependientes. . Desde este punto de vista, por ejemplo, cuanto más se esfuercen los psicólogos por lograr una explicación determinista de la psique basada en el cerebro, más radicalmente se enfrentarán a las realidades de la experiencia vivida, el indeterminismo y el libre albedrío (y viceversa). ). El propio Jung comenzó a tomar esta dirección al final de su vida, cuando en su ensayo sobre la sincronicidad abordó el problema de la relación entre la psicología profunda y la física cuántica (CW 8, págs. 417-519). Parte del genio de Jung residió en su capacidad para descubrir conexiones profundas donde otros sólo podían ver diferencias y, entre los grandes psicólogos del siglo XX, fue prácticamente el único que sostuvo que no tenía ningún rincón en la verdad, y que la psicología podría narrarse desde una variedad de puntos de vista diferentes. De acuerdo con su visión del Libro Rojo de que para perseguir la propia “esencia” uno debe diferenciarse de cada polo de las dicotomías críticas, Jung llegó incluso a sugerir que uno debe abandonar la búsqueda de una teoría única y global. en total

> En nuestros sueños somos tan polifacéticos como en nuestra vida diaria, y de la misma manera que no se puede formar una teoría sobre esos múltiples aspectos de la personalidad consciente.

Machine Translated by Google



> No se puede hacer una teoría general de los sueños. De lo contrario tendríamos un conocimiento casi divino de la mente humana, que ciertamente no poseemos. Sabemos muy poco al respecto, por eso llamamos inconscientes a las cosas que no conocemos.
>
> (OC 18, § 248)

Siguiendo el ejemplo de Jung, y manteniéndonos en nuestra metáfora del Libro Rojo como un sueño compensador de la psicología contemporánea, podríamos decir que sus compensaciones son en realidad "multilaterales", y sería imposible detallar aquí incluso la mayoría de ellas sin recapitulando la totalidad de este libro. Sin embargo, entre esas compensaciones que todavía tenemos que considerar en este capítulo bien podríamos incluir la singular importancia de la imaginación en la fenomenología de la experiencia vivida, como factor transformador en la vida de los individuos, como vehículo para la comprensión psicológica y como mecanismo de equilibrio. para el enfoque de la psicología en la cognición y las emociones. Además, la exigencia del Libro Rojo de "aceptar todo" lo que es humano sirve como compensación por el énfasis del campo en la patología, por un lado, y las "fortalezas y virtudes del carácter", por el otro. La comprensión del Libro Rojo de la multiplicidad y fragmentación del yo normal sirve como correctivo para la visión de la psicología de que tal fragmentación es un signo de trastorno mental, y la insistencia de Jung en el valor de la interioridad y la diferencia (tanto del individuo como del psicólogo). ) sirve como compensación por la tendencia de la psicología a confiar en conductas, datos y normas grupales públicamente observables.

Sin embargo, como he sugerido, el viaje interior, especialmente solitario, del Libro Rojo tampoco está exento de limitaciones y peligros.

Como ya he insinuado, no todas las compensaciones del "sueño del Libro Rojo " nos llegarán, o deberían llegar, como un shock. De hecho, muchos de ellos, si no la mayoría, han estado con nosotros incluso durante los años en que Jung guardaba su manuscrito iluminado escondido en el armario de su cocina en Kusnacht, como estaban presentes en su mayor parte en las Obras Completas, los seminarios y las conferencias de Jung. cartas que han estado a la vista durante años. Sin embargo, lo que es tan diferente de El Libro Rojo es su tono dramático y visionario y el impacto concentrado de su narrativa e imágenes.
La obra carece por completo de adornos de la necesidad posterior de Jung de integrar su visión en una psicología científica y la práctica de la medicina. Además, mientras las Obras Completas de Jung y otros escritos han sido expuestos a los elementos erosionantes de la interpretación y la crítica, El Libro Rojo, como un insecto prehistórico preservado en ámbar, tiene el poder de parecernos virtualmente "nuevo", y tal vez por esta razón. , sacúdanos de nuestras formas rutinarias de pensar y vivir.

Por supuesto, a pesar (e incluso debido a) de su presentación bíblica y profética, no necesitamos ni debemos tomar nada del Libro Rojo como si fuera una escritura sagrada, del mismo modo que uno no necesita ni debe incorporar ciegamente el Libro Rojo. mensaje literal de un sueño en la conciencia y el comportamiento de vigilia. Si uno sueña que ha cometido un asesinato, esto no significa que deba matar a alguien en la vida de vigilia, o que incluso deba aceptar que es un asesino; Lo que puede significar, sin embargo, es que uno no ha sido consciente de su ira, agresividad,

Machine Translated by Google



e incluso impulsos asesinos. De manera similar, si en El Libro Rojo el alma de Jung lo exhorta a abandonar la ciencia o la razón en favor de la magia, esto no significa que nosotros mismos debamos seguir literalmente este consejo. Lo que podría significar, sin embargo, es que no hemos siquiera considerado, y mucho menos integrado, aspectos y perspectivas no científicos y no racionales de la psique en nuestra comprensión de nosotros mismos y de la persona total. Como dije al principio, El Libro Rojo plantea más preguntas de las que responde, y soy de la opinión de que al menos varias de sus opiniones aparentes , incluida su denigración de la ciencia y la razón, sus actitudes hacia el amor, la voluntad del mal, y su repetida sugerencia de que la búsqueda del alma es un viaje interior y solitario, merecen un cuidadoso escrutinio y crítica. Uno debería luchar con sus sueños, no dejarse guiar ciegamente por ellos; un campo debe tomar su historia en serio y no ignorarla ni sentirse encadenado a ella, y creo que este es el espíritu con el que debemos leer y recibir esta obra tan notable del pasado de la psi

Machine Translated by Google

Taylor & Francis
Taylor & Francis Group
http://taylorandfrancis.com

Machine Translated by Google

# Notas

Prefacio

1 Shamdasani, Los libros negros, 1913-1932, Cuadernos de transformación, vol. 1, pág. 12.
2 Ibíd., pág. 11.
3 Ibídem.
4 Ibíd., pág. 12. 5
Comunicación personal de Murray Stein, diciembre de 2011.
6 Wolfgang Giegerich, “Liber Novus, es decir, la nueva Biblia: un primer análisis de CG
Libro Rojo de Jung ”, Primavera, vol. 83, 2010, 361–411, pág. 362.
7 James Hillman, Simposio del Libro Rojo de CG Jung , Biblioteca del Congreso, 19 de junio de 2010.
8 Giegerich, op. cit., pág. 384.
9 Ibíd., págs. 383–84. 10
Ibíd., pág. 383.
11 James Hillman, Simposio del Libro Rojo de Jung , Biblioteca del Congreso, 19 de junio de 2010.
12 John Tarrant, “CG Fantastic Voyage: The Red Book by CG Jung”, extraído de Shambhala Sun, mayo de
2010. http://www.shambhalasun.com/index.php?option =com_content&task=view&id=3525&Itemid=0.
13 Ibídem.
14 Ibídem.
15 Ibídem.
16 CG Jung, El Libro Rojo, citado por Tarrant.
17 Niel Micklem, “I Am Not Myself: A Paradox”, en Jung's Concept of the Self: Its Relevance Today, artículos de
la conferencia pública organizada en mayo de 1990 por el Comité Jungiano de Postgrado de la Asociación
Británica de Psicoterapeutas.
18 Edward F. Edinger, Las conferencias Mysterium: un viaje a través del Mysterium de CG Jung
Coniunctionis (Toronto: Inner City Books, 1995), pág. 135.
19 Nota al pie 15 del Prólogo de la 1.ª edición, p. xiii: “Nota 19, en Notas al Capítulo 7, este volumen, p. 289-290”.
20 Sonu Shamdasani, Introducción al Libro Rojo, Liber Novus de CG Jung, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark
Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW
Norton, 2009), pág. 203.
21 Ibíd., pág. 203.
22 Ibíd., pág. 221.
23 Robert N. Linrothe y Marilyn M. Rhie, eds., Demonic Divine: Himalayan Art and Beyond (Chicago: Serindia,
2004).
24 Drob, este volumen: 193 25
Drob, este volumen: 193

Machine Translated by Google



Introducción

1 Algunas observaciones interesantes sobre las pinturas de El Libro Rojo se pueden encontrar en “A Pictorial Guide to The Red Book” de Jay Sherry , descargada de: http://aras.org/docs/00033sherry.pdf , y Paul Brutsche, “The Red Book en el contexto de las pinturas de Jung”, Jung Journal: Culture & Psyche 5/3 (verano de 2011): 8–24.

2 La variedad de perspectivas que se pueden adoptar al reflexionar sobre el material del Libro Rojo se puede ver en la edición de verano de 2011 (5/3) de Jung Journal: Culture & Psyche, donde diez autores aportan información psicológica, literaria, estética, teológica e incluso Perspectivas geométricas de la narrativa y las pinturas del Libro Rojo .

3 Ésta es, por ejemplo, la posición que mantuvo James Hillman con respecto a la interpretación de los sueños. Véase James Hillman y Laura Pozzo, Inter Views: Conversations Between James Hillman and Laura Pozzo on Therapy, Biography, Love, Soul, Dream, Work, Imagination and the State of the Culture (Nueva York: Harper & Row, 1983), p. 53.

4 Stein, M. y Arzt, El libro rojo de T. Jung: En busca del alma en la era posmoderna Condiciones, vol. 1 (Asheville: Publicaciones Chiron, 2017).

5 Hart, DB (2013) El gnosticismo terapéutico de Jung. https://www.firstthings.com/article/2013/01/jungs-therapetuic-gnosticism.C. G. Jung Speaking: entrevistas y encuentros, eds. William McGuire y RFC Hull (Serie Bollingen, Princeton: Princeton University Press, 1977), págs.

6 CG Jung, “Entrevista de combate” (I952), en CG Jung Speaking: Interviews and Encounters, eds. William McGuire y RFC Hull (Serie Bollingen, Princeton: Princeton University Press, 1977), págs.

Capítulo 1

1 V. Walter Odajnyk, “Reflexiones sobre 'El camino de lo que está por venir'”, Psychological Perspectives 53:4 (octubre de 2010): 437–54.

2 La ley judía también se describe con el término “el camino” (halajá—literalmente, “el camino que se camina”).

3 Murray Stein, “Carl Jung's Red Book”, conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Center, 22 de enero de 2010).

4 Richard Noll, The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement (Princeton: Princeton University Press, 1994), y Richard Noll, The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung (Nueva York: Random House, 1997). Para una crítica sobria de la tesis de Noll, véase Sonu Shamdasani, Cult Fictions (Nueva York: Routledge, 1998).

5 Sonu Shamdasani, Jung y la creación de la psicología moderna: el sueño de una ciencia (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

6 Laurens van der Post, Jung and the Story of Our Time (Londres: Penguin, 1975), p. x, citado en Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology, p. 348.

7 James L. Jarrett, ed., Jung's Seminar on Zarathustra, edición abreviada (Princeton: Princeton University Press, 1997), págs. 199-200.

8 Estoy en deuda con Stanton Marlan por resaltar la noción de que en El Libro Rojo Jung entra en un inicialmente escandaloso “exceso de significado”.

9 Véase Richard Rorty, “Unfamiliar Noises: Hess and Davidson on Metaphor”, en sus Philosophical Papers (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), vol. 1, págs. 162–72.

10 Sigmund Freud, Edición estándar de las obras psicológicas completas de Sigmund Freud, ed. y trad. James Strachey (Londres: Hogarth, 1957), vol. 12, págs. 1–82.

Machine Translated by Google



11 Jung sí hace referencia a Schreber en Transformaciones y símbolos de la libido, donde afirma que Schreber entendió correcta y racionalmente que la realidad es un producto de la libido. CG Jung, Obras completas de CG Jung, Volumen complementario B, trad. Beatrice M. Hinkle [1912] (Princeton: Princeton University Press, 1991), § 599. Las referencias adicionales a este trabajo se abreviarán "CW B" seguidas del número de párrafo o página.

Jung también se refiere a Schreber en la revisión de Transformaciones y símbolos de la libido (1912), mencionada anteriormente. Esta revisión fue retitulada Símbolos de transformación y publicada en inglés en 1956 como Volumen 5 de las Obras completas de Jung . Jung escribe que Schreber "dio aviso de su existencia a Dios, lamentablemente desinformado sobre los asuntos de la humanidad". CG Jung, Obras completas de CG Jung, trad. Casco RFC (Princeton: Princeton University Press, 1956), vol. 5, § 144. Las referencias adicionales a las obras completas de Jung se abrevian "CW" y serán seguidas por el número del volumen y el número de párrafo o página.

12 James Hillman, Sobre la paranoia (Dallas: Spring Publications, 1988), pág. 55 y sigs.

13 Michael Vannoy Adams, El principio de la fantasía: psicoanálisis de la imaginación (Nueva York: Brunner-Routledge, 2004), págs. 76-130.

14 Shamdasani señala que Jung, en sus conversaciones con Aniela Jaffe, indicó que estaba sorprendido de que las experiencias que culminaron en El Libro Rojo no lo hubieran destrozado de la misma manera que tales experiencias habían destrozado a otros, como Schreber. Sonu Shamdasani, Introducción al Libro Rojo de CG Jung , Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), pág. 219, n. 239, citando los Protocolos de las entrevistas de Aniela Jaffe con Jung para sus Memorias, Sueños, Reflexiones, grabados y ed. Aniela Jaffe (Nueva York: Vintage Books, 1989). (Nota del autor: las referencias adicionales a Memorias, sueños y reflexiones de Jung se abrevian como MDR, seguido del número de página).

15 Edmund Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Primer libro: Introducción general a una fenomenología pura, trad. Fred Kersten, reverendo. ed. (La Haya: Nijhoff, 1982. Publicado originalmente en 1913.)

16 Sobre Dilthey, véase Rudolf A. Makreel y Frithjof Rodi, eds., Understanding the Human World: Selected Works of Wilhelm Dilthey (Princeton: Princeton University Press, 2010) y Rudolf A. Makreel, Dilthey: Philosopher of the Human Studies (Princeton : Prensa de la Universidad de Princeton, 1993).

17 Jung a Hans Schmid, 6 de noviembre de 1915, CG Jung, Letters, Volumes I y II, eds., Gerhard Adler, Aniela Jaffe y RFC Hull (Princeton: Princeton University Press, 1973), vol. Yo, pág. 31.

18 En Recuerdos, sueños, reflejos, Jung escribe:

> Mientras escribía estas fantasías, una vez me pregunté: "¿Qué estoy haciendo realmente? Ciertamente esto no tiene nada que ver con la ciencia. Pero ¿qué es entonces? Entonces una voz dentro de mí dijo: "Es arte". Estaba asombrado. Nunca se me había pasado por la cabeza que lo que estaba escribiendo tuviera alguna conexión con el arte. Entonces pensé:
>
> "Tal vez mi inconsciente está formando una personalidad que no soy yo, pero que insiste en expresarse". Sabía con certeza que la voz provenía de una mujer. Lo reconocí como la voz de un paciente, un psicópata talentoso que tenía una fuerte transferencia hacia mí. Ella se había convertido en una figura viva en mi mente...
>
> Le dije muy enfáticamente a esta voz que mis fantasías no tenían nada que ver con el arte, y sentí una gran resistencia interior… "¡No, no es arte! Al contrario, es la naturaleza…"
>
> (MDR, págs. 185–86).

Machine Translated by Google



19 Wolfgang Giegerich, “Liber Novus, es decir, la nueva Biblia: un primer análisis de CG Libro rojo de Jung ”, Primavera: una revista de arquetipos y cultura 83 (primavera de 2010): 361– 411, p. 367.
20 Ibíd., pág. 368.
21 Ibíd., pág. 369.
22 Podríamos decir que esta paradoja tiene una importancia vital para lo que el propio Giegerich podría llamar la “vida lógica del alma”.
23 Aristóteles, Análisis Posterior, Libro I, Parte I, trad. y ed. R. McKeon, Las obras básicas de Aristóteles, rev. ed. (Nueva York: Random House, 1941), pág. 110.
24 Esta frase en su contexto más completo (“una risa sangrienta y una adoración sangrienta. Una sangre sacrificial une los polos”) sugiere una conexión con las visiones de Jung de 1913-14, que se analizarán más adelante , de un mar de sangre y un terrible Frío que congela todo a su paso. CG Jung, El Libro Rojo, Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), pág. 231a. (Nota del autor: como la gran mayoría de las páginas de la Introducción de Shamdasani y la traducción al inglés de la obra El Libro Rojo de Jung están impresas con dos columnas en cada página, la mayoría de mis referencias a estas páginas se hacen con los modificadores “a” y “ b” refiriéndose a los lados izquierdo y derecho de la página respectivamente.)
25 Mircea Eliade, “La entrevista de Eliade para 'Combat'”, CG Jung Speaking, eds., William McGuire y R. F .C. Casco (Princeton: Princeton University Press, 1977), pág. 234.

Capitulo 2

1 Existía incluso una tradición familiar sin fundamento de que el abuelo paterno de Jung había sido hijo de Goethe (MDR, p. 271).
2 Jung a Erastus Evans, CG Jung, Cartas, Volúmenes I y II, eds. Gerhard Adler, Aniela Jaffe y RFC Hull (Princeton: Princeton University Press, 1973), vol. Yo, pág. 175.

3 Claramente, Jung percibió una fuerte conexión entre el deseo y la imaginación. Si bien afirma que el deseo es una imagen del alma, también se podría entender la imaginación como un producto del deseo.
4 Renos Papadopoulos, “Epistemología y metodología de Jung”, El manual de psicología junguiana: teoría, práctica y aplicaciones, ed. Renos Papadopoulos (Nueva York: Routledge, 2006), págs. 7–53, cf. 45–6. Papadopoulos describe esto como una distinción entre la “apertura socrática” de Jung, que produce “hipótesis” sujetas a duda y revisión, y el “gnosticismo” de Jung, que lo lleva a una firme convicción en la corrección y el poder transformador de sus teorías.

5 CG Jung, “Diagnosing the Dictators”, CG Jung Speaking, eds., William McGuire y RFC Hull (Princeton: Princeton University Press, 1977), pág. 119.
6 Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra, Parte I, en The Portable Nietzsche, ed. Y trans. Walter Kaufmann (Nueva York: Viking Press, 1968), pág. 129.
7 CG Jung, “Comentario sobre el secreto de la flor dorada”, CW 13.
8 Gershom Scholem, Principales tendencias en el misticismo judío (Nueva York: Schocken, 1941), pag. 217.
9 CG Jung, Cartas, vol. II, pág. 157.
10 Richard Noll, El Cristo Ario: La vida secreta de Carl Jung (Nueva York: Random Casa, 1997), pág. 274.
11 Nietzsche, Zaratustra, Parte I, Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 138.
12 La cuestión de nuestra capacidad para “ir más allá del lenguaje” es difícil en un contexto posheideggeriano y poswittgensteiniano. Véase Sanford L. Drob, “James Hillman on Language: Escape from the Linguistic Prison”, Archetypal Psychologies:

Machine Translated by Google



Reflexiones en honor a James Hillman, ed. Stanton Marlan (Nueva Orleans: Spring Journal Books, 2008), págs.

13 Nietzsche, Zaratustra, Parte I, Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 174.

14 En Memorias, Sueños, Reflexiones, Jung niega específicamente que la división de su niñez en personalidad 1 y personalidad 2 implicara una disociación patológica y dice que tal "división" "se desarrolla en cada individuo" (MDR, p. 45).

15 Rudolph Otto, La idea de lo santo (Oxford: Oxford University Press, 1923).

16 Nietzsche, Zaratustra, Parte I, Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 153.

17 Ibíd., pág. 174.

18 Wolfgang Giegerich, "Liber Novus, es decir, la nueva Biblia: un primer análisis de CG Libro rojo de Jung ", Primavera: una revista de arquetipos y cultura 83 (primavera de 2010): 361–411, p. 411.

19 Ibíd., pág. 393.

20 En 1946, Jung escribió sobre la importancia de fortalecer la posición consciente para que el individuo sea capaz de integrar contenidos inconscientes irrumpiendo en la conciencia (CW 10, § 473).

21 En esto estoy en deuda con el rabino Adin Steinsaltz, quien dice: "Vivimos en el peor de todos los mundos posibles en el que todavía hay esperanza, y ese es el mejor de todos los mundos posibles". Adin Steinsaltz, "The Mystic as Philosopher", Jewish Review 3:4 (marzo de 1990): 14–17 (reimpreso en línea en www.newkabbalah.com "Jewish Review"); cf. S. Drob, Símbolos de la Cabalá (Northvale: Jason Aaronson, 2000), p. 340.

22 Nietzsche, Zaratustra, Parte I, Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 136.

23 Véase Sonu Shamdasani y John Beebe, "Jung Becomes Jung: A Dialogue on Liber Novus (The Red Book)", Psychological Perspectives, 53 (2010): 410–36.

24 Ibíd., pág. 417.

25 Walt Whitman, Song of Myself: la primera y última edición del Great American Poema (Charleston: Create Space, 2004), pág. 51.

26 CG Jung, "Psicología analítica: notas del seminario impartido en 1925", Psicología Analítica, ed. William McGuire (Princeton: Princeton University Press, 1989), pág. 57.

27 EA Bennett, Encuentros con Jung: conversaciones grabadas por EA Bennett durante los años 1946-1961 (Zürich: Daimon Verlag, 1982), págs.

28 Hilda C. Abraham y Ernst L. Freud, Un diálogo psicoanalítico: las cartas de Sigmund Freud y Karl Abraham, 1907-1926, trad. B. Marsh y HC Abraham (Nueva York: Basic Books, 1965), pág. 34.

29 Murray Stein, "Carl Jung's Red Book", conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Centro, 22 de enero de 2010).

30 W. McGuire, ed., Las cartas de Freud/Jung: La correspondencia entre Sigmund Freud y CG Jung, trad. Casco RFC (Princeton: Princeton University Press, 1974), pág. 492. Si bien Freud respondió que estaba totalmente de acuerdo con la cita de Nietzsche, cometió un desliz y escribió "por qué" en lugar de "cuándo", cuando escribió: "un tercero... me preguntaría por qué había tratado de tiranizarte intelectualmente". ." La cita de Nietzsche de Jung proviene de Nietzsche, Zaratustra, véase la Parte I, Portable Nietzsche, ed. Kaufmann, pág. 78.

31 De particular interés a este respecto es el trabajo de Wolfgang Giegerich, un analista junguiano cuyo trabajo es esencialmente un desmembramiento de Jung y sus ideas. La reseña de Giegerich del Libro Rojo, "Liber Novus, es decir, la nueva Biblia: un primer análisis del Libro Rojo de CG Jung", publicada en Spring: A Journal of Archetype and Culture 83 (primavera de 2010): 361–411, es una caso en punto. Podríamos decir que Giegerich es de hecho un buen junguiano (Libro Rojo) en su crítica asesina de este mismo libro.

32 James L. Jarrett, ed., Jung's Seminar on Zarathustra, edición abreviada (Princeton: Princeton University Press, 1997), págs. 199-200.

33 Ibíd., págs. 203-204.

Machine Translated by Google



Capítulo 3

1 Robert N. Linrothe y Marilyn M. Rhie, eds., Demonic Divine: Himalayan Art and Beyond (Chicago: Serindia, 2004).

2 Sobre Sitra Ajra, véase Sanford Drob, Symbols of the Kabbalah (Northvale: Jason Aaronson, 2000), cap. 8.

3 Wolfgang Giegerich, “Liber Novus, es decir, la nueva Biblia: un primer análisis de CG Libro rojo de Jung ”, Primavera: una revista de arquetipos y cultura, 83 (primavera de 2010): 361– 411, p. 394.

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, La lógica de Hegel, trad. William Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1975), párr. 48, Zusatz (nota).

5 Rabino Dov Baer, Ner Mitzvá ve-Torá Or, II, fol. 6a, citado en R. Elior, The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism, trad. Jeffrey M. Green (Albany: State University of New York Press, 1993), pág. 64.

6 He examinado la noción de coincidentia oppositorum en el misticismo judío en mi libro Kabbalah and Postmodernism: A Dialog (Nueva York: Peter Lang, 2009), cap. 6. Véase también Sanford L. Drob, Un ascenso místico racional: la coincidencia de los opuestos en el pensamiento cabalístico y jasídico, www.newkabbalah.com (2003–2005).

7 Niels Bohr, “Discusión con Einstein sobre problemas epistemológicos en física atómica”, Grandes libros del mundo occidental, ed. Mortimer J. Adler (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc. 1990), vol. 56, pág. 354.

8 Sobre Jung y el nacionalsocialismo, véase Sombras persistentes: junguianos, freudianos y antisemitismo, eds. Aryeh Maidenbaum y Stephen A. Martin (Boston: Shambhala, 1982). He considerado la actitud de Jung hacia el nacionalsocialismo en el capítulo 10 de mi libro Kabbalistic Visions: CG Jung and Jewish Mysticism (Nueva Orleans: Spring Journal Books, 2010). Como ejemplo del optimismo de Jung con respecto al Estado nazi, James Kirsch escribió en 1982 que Jung había expresado en 1933 que "tenía algunas esperanzas de que habría un resultado positivo del movimiento nazi" y no podía aceptar la "decisión" de Kirsch. abandonar Alemania lo antes posible”. James Kirsch, “Carl Gustav Jung and the Jewish: The Real Story”, reimpreso en Maidenbaum y Martin, Lingering Shadows, págs. 51–87, en pág. 64.

9 Por ejemplo, en Respuesta a Job, Jung hace una breve referencia a la Luriánica Sitra Achra (“Otro Lado”) cuando dice: “El nuevo factor es algo que nunca antes había ocurrido en la historia del mundo, lo inaudito de hecho de que, sin saberlo ni quererlo, un hombre mortal es elevado por su conducta moral por encima de las estrellas del cielo, desde cuya posición ventajosa puede contemplar las espaldas de Yahvé, el mundo abismal de los 'fragmentos'” ( CW 11, § 595). El propio Jung señala que los fragmentos (que representan las contrapartes malvadas pero aún divinas de las diez Sefirot o virtudes arquetípicas) son una alusión a la filosofía cabalística posterior (CW 11, p. 331, n. 8).

10 Séfer ha Bahir, párr. 109, citado en Gershom Scholem, Origins of the Kabbalah, trad. RJ Zwi Werblowski (Princeton: Princeton University Press), pág. 149–50.

11 Zohar, III 63a–63b, en I. Tishby y F. Lachower, The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts, I, II y III, organizados y traducidos al hebreo, traducción al inglés. David Goldstein (Oxford: Oxford University Press, 1989), vol. 2, pág. 523.

12 Zohar, II, 183b–184a, en H. Sperling, M. Simon y P. Levertoff, eds. (Londres: Soncino Press, 1931–34), vol. 4, pág. 125; cf. Tishby y Lachower, Sabiduría del Zohar, vol. 2, pág. 534.

13 Véase Adin Steinsaltz, “The Mystic as Philosopher”, Jewish Review 3:4 (marzo de 1990): 4–17, reimpreso en www.newkabbalah.com, “Jewish Review”; cf. Drob, Símbolos de la Cabalá, pág. 340.

14 Jung a Kirsch, 16 de febrero de 1954, The Jung-Kirsch Letters: The Correspondence of CG Jung and James Kirsch, ed. Ann C. Lammers (Londres: Routledge, 2011), págs. 195–96.

Machine Translated by Google



15 “Salomé” no tiene nombre en el Nuevo Testamento, pero se la describe como la hijastra de Herodes Antipas. Josefo la nombra en sus Antigüedades judías (Libro XVIII, Capítulo 5, Sec. 4).

16 Sigmund Freud, La edición estándar de las obras psicológicas completas de Sigmund Freud, ed. y trad. James Strachey (Londres: Hogarth, 1957), vol. 2, págs. 160–61.

17 En sus últimos escritos, Jung deja clara su opinión de que, si bien nosotros en Occidente podemos aprender mucho del pensamiento y las prácticas espirituales orientales, no podemos adoptar sus soluciones a nuestros propios problemas (CW 11, § 902).

18 Una diosa hindú, la consorte Shiva, y asociada con la energía, la negrura, la muerte y destrucción.

19 Georg Christoph Lichtenberg, Aforismos, trad. RJ Hollingdale (Londres: Penguin, 1990), pág. 168.

20 GE Moore, “Conferencias de Wittgenstein en 1930–33”, en Philosophical Papers, ed. GE Moore (Londres: Allen y Unwin, 1959), pág. 309.

21 Richard Noll, El Cristo ario: La vida secreta de Carl Jung (Nueva York: Random Casa, 1997).

22 El propio Jung sugeriría más tarde que el pensamiento “aparece” al hombre primitivo: “no lo piensa” (CW 10, § 15). Difícilmente se puede decir que un hombre así sea un sujeto o un “yo” en el sentido cartesiano moderno del término.

23 Linrothe y Rhie, eds., Demonic Divine.

24 Ibíd., pág. 9.

25 Véase Sanford L. Drob, “Kabbalah, Jungian Psychology, and the Challenge of Contemporary Atheism”, Psychological Perspectives, 55/2 (2012): págs.

26 En una revisión posterior del “Borrador” de Jung, que Shamdasani estima que se hizo a mediados de la década de 1920, Jung sustituyó el término “idea” (Idee) por “pensamiento previo” (Vordenken). Sonu Shamdasani, Introducción a CG Jung, El Libro Rojo, Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), pág. 215, n. 195.

27 Véase Patrick L. Miller, “Aristotle's Pure Thought”, descargado en noviembre de 2011 de http://www.unc.edu/plmiller/Aristotles_Pure Thought.pdf.

28 Plotino, Las Enéadas, trad. Stephen MacKenna (Pescado blanco: Kessinger Publishing, 2005), Libro 4, Cap. 8, sec. 1.

29 Jonathan D. Jacobs, “An Eastern Ortodoxo Conception of Theosis and Human Nature”, Faith and Philosophy, 26/5 (2009): 615–27, descargado en noviembre de 2011, de (http://web.mac.com/ jonathand jacobs/Site/Papers_files/Jacobs-Theosis.pdf).
Jacobs escribe:

> Lo que se insinuaba en las Escrituras se volvió explícito en la Iglesia primitiva. Ireneo de Lyon afirmó que Dios “se hizo lo que somos para hacernos lo que él mismo es”. Clemente de Alejandría dice que “el que obedece al Señor y sigue la profecía dada por él… se convierte en dios mientras sigue moviéndose en la carne”. “Dios se hizo hombre”, nos dice Atanasio, “para que los hombres pudieran convertirse en dioses”. Cirilo de Alejandría dice que “somos llamados 'templos de Dios' y, de hecho, 'dioses', y así lo somos". Basil afirma que “convertirse en dios” es el objetivo más elevado de todos. Gregorio Nacianceno nos implora que “nos hagamos dioses por él, ya que él se hizo hombre por nosotros”. Estas citas son una pequeña selección de los muchos y variados llamamientos a la teosis en la iglesia primitiva.

30 Sefer ha Yichud, en Moshe Idel, Kabbalah: New Perspectives (New Haven: Yale Prensa Universitaria, 1988), pág. 188.

31 “Entrevista a Irene Champernowne, 19 de diciembre de 1969”, CG Jung Biographical Archives, citado en The Aryan Christ de Richard Noll, p. 274.

Machine Translated by Google



Capítulo 4

1 Murray Stein, “Carl Jung's Red Book”, conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Center, 22 de enero de 2010).

2 Jung a James Kirsch, 26 de mayo de 1934, citado por Michael Vannoy Adams y Jay Sherry, en “Significant Words and Events”, Lingering Shadows: Jungians, Freudians, and Anti-Semitism, eds. Aryeh Maidenbaum y Stephen A. Martin (Boston: Shambhala, 1982), págs. 374–75.

3 Federico Nietzsche, Zaratustra, Parte II, El Nietzsche portátil, ed. y trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Viking Press, 1968), pág. 200.

4 Seminario de Jung sobre Zaratustra, edición abreviada, ed. JL Jarrett (Princeton: Princeton Prensa Universitaria, 1997), pág. 77.

5 Martin Buber, Cuentos de los jasidim (Nueva York: Schocken, 1947). Aunque Buber ha sido criticado por su selectividad en su enfoque del jasidismo, las historias que presenta demuestran ampliamente el papel de la alegría en la espiritualidad jasídica.

6 Jung aconsejó a su paciente Christina Morgan que hiciera precisamente eso: redactara su propio “Libro Rojo”. Sonu Shamdasani, Introducción a CG Jung, El Libro Rojo, Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), pág. 216. Los dibujos y sueños de Morgan fueron analizados por Jung en sus “Vision Seminars”. CG Jung, The Vision Seminars (Zúrich: Spring Publications, 1976). A Jung le sorprendió el hecho de que Morgan y otros de sus pacientes tuvieran visiones como las suyas y esto reforzó la noción de que sus propias visiones del Libro Negro y del Libro Rojo tenían una relevancia más allá de él mismo. Shamdasani señala que Jung "describió sus propios experimentos en detalle a sus pacientes y les dijo que hicieran lo mismo que él" (BB 1, Introducción 93), y uno sospecha que las visiones de sus pacientes eran tanto una emulación como una verificación de las experiencias de Jung. . Lo más probable es, como creo que es el caso de todo trabajo psicoanalítico, que un análisis como el de Morgan implicara una mezcla de material consciente e inconsciente tanto del analizante como del analista, entendido en el contexto de una matriz interpretativa compartida.

7 Luigi Zoja, Ética y análisis: perspectivas filosóficas y su aplicación en terapia (No. 13, Serie Carolyn y Ernest Fay en Psicología Analítica) (College Station: Texas A & M University Press, 2007). Sobre el desarrollo de una ética “psicológica profunda”, orientada individualmente, véase Erich Neumann, Depth Psychology and a New Ethic (Nueva York: Harper Torchbooks, 1973).

8 Nietzsche, Zaratustra, Parte I, El Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 129.

9 Jung, Seminario sobre Zaratustra de Nietzsche, p. 52.

10 Martin Heidegger, Ser y tiempo, trad. John Macquarrie y Edward Robinson (Londres: SCM Press, 1962).

11 “Notas”, Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 458.

12 Ludwig Wittgenstein, El Tractatus Logico Philosophicus, trad. David F. Pears y Brian F. McGuinness (Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1961).

13 Ludwig Wittgenstein, Investigaciones filosóficas, trad. G. Elizabeth M. Anscombe (Nueva York: Macmillan, 1953).

14 Murray Stein, “Carl Jung's Red Book”, conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Center, 22 de enero de 2010).

15 Nathan Schwartz-Salant, “La marca de quien ha visto el caos: una revisión de CG Libro rojo de Jung ”, Cuadrante: Revista de la Fundación CG Jung 40/2 (verano de 2010): 11–40.

16 Thomas Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas (Chicago: Universidad de Chicago Press, 1962, 2ª ed., 1970).

17 Martin Buber, “Religion and Modern Thinking”, en su Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy (Amherst, Nueva York: Humanity Books, 1988), págs. 63–92. El diálogo de Buber con Jung recibe una atención minuciosa y comprensiva.

Machine Translated by Google



análisis de Barbara D. Stephens en su "The Martin Buber-Carl Jung Disputations: Protecting the Sacred in the Battle for the Boundaries of Analytical Psychology",
Revista de Psicología Analítica 46 (2001): 455–91. En su libro, On Behalf of the Mystical Fool: Jung on the Religion Situation (Nueva York: Routledge, 2010), John Dourley critica a Buber por su afirmación de conocer y establecer los límites de una "experiencia legítima de la deidad". "(pág. 72).

18 En Transformaciones y símbolos de la libido, Jung señaló que en el mitraísmo, Helios es el Dios materno y el representante visible de lo divino (CW B, p. 158, n. 27).

19 La interacción de Jung con el anacoreta recuerda ciertos acontecimientos del Fausto de Goethe, que Jung había considerado varios años antes en Transformaciones y símbolos de la libido. Como Fausto, el anacoreta está preocupado por el significado del "Logos" en la frase inicial del Evangelio de Juan. Curiosamente, la comprensión que Fausto tenía del "Logos" como "hecho" se refleja en el rechazo del anacoreta al Logos como una mera "palabra" y en su deseo de situar el Logos dentro del contexto de la vida del hombre. Además, a la descripción del interés de Fausto y del anacoreta por el Logos pronto le sigue un encuentro con el diablo; para Fausto, el diablo toma la forma de Mephisto, y para Amonio, toma la forma de Jung. Tanto Fausto como el anacoreta se sienten simultáneamente atraídos y repelidos por el culto al sol. Como hemos visto, la atracción del anacoreta hacia Helios se revela en un desliz verbal, mientras que su rechazo de esta atracción se manifiesta en su furia resultante contra Jung por haberlo impulsado a cometer esta acto fallido. En Símbolos de transformación, volumen 5 de las Obras completas (CW 5, § 117), y en el anterior Transformaciones y símbolos de la libido (CW B, § 133), Jung cita un pasaje que revela la atracción de Fausto por Helios ("Y ahora, por fin, el dios sol parece hundirse, pero agita mi corazón con una luz recién despierta"—CW 5, 117; cf. CW B, § 133), pero también señala el rechazo de Fausto de este impulso "solar" ("Spurn). este sol terrestre, deja, resuelto, su hermosura"—CW 5, § 118; Jung concluye que era precisamente ese culto al sol y la naturaleza lo que resultaba tan amenazador para el cristiano medieval.

Al igual que Fausto, el anacoreta como cristiano medieval está atrapado en el conflicto de lo que Jung en Transformaciones y símbolos de la libido denominó la "Escila de la renuncia al mundo de Fausto y la Caribdis de su aceptación" (CW B, § 141; cf. CW 5, § 121). No sería exagerado decir que en El Libro Rojo se trata de un conflicto para el propio Jung.

20 Murray Stein, "Carl Jung's Red Book", conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Centro, 22 de enero de 2010).

21 Ibídem.

Capítulo 5

1 El nombre "Izdubar" se introdujo en 1872 a raíz de las dificultades iniciales que tuvieron los estudiosos para leer la escritura cuneiforme en la que se nombraba y describía a este dios.

2 Sigmund Freud y Joseph Breuer, Edición estándar de las Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, ed. James Strachey (Londres: Hogarth Press, 1955–67), vol. 2, págs. 160–61.

3 Nietzsche, La gaya ciencia, Sección 125, El Nietzsche portátil, ed. Walter Kaufmann (Nueva York: Viking Press, 1968), pág. 95.

4 Jung describirá más tarde el origen de los "Siete Sermones" en "Alejandría" con la frase "donde Oriente toca a Occidente" (CG Jung, The Red Book, Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), p. 236, n. 81), y durante toda su vida tendrá una actitud abierta pero cautelosa hacia la psicología y la espiritualidad orientales, sosteniendo que hay peligros en ella. siendo adoptado incondicionalmente por la mente occidental.

Machine Translated by Google



5 Kurt Rudolph, Gnosis: la naturaleza y la historia del gnosticismo, trad. RM Wilson (San Francisco: Harper, 1987), pág. 93.
6 Schneur Zalman, Likutei Torá, Devarim, fol. 83a, citado en R. Elior, The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism, trad. JM Green (Albany: State University of New York Press, 1993), págs. 137–38.
7 Nietzsche, El crepúsculo de los ídolos 7, Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 467.
8 GWF Hegel, La fenomenología de la mente, trad. JB Baille (Nueva York: MacMillan, 1931).
9 Por ejemplo, Robert Solomon, In the Spirit of Hegel (Oxford: Universidad de Oxford Prensa, 1983).
10 Sobre el símbolo de la serpiente en El Libro Rojo, véase Eleonóra Babejová, “She Will Wind Herself around You”, Jung Journal: Culture & Psyche 5/3 (2011): 94–115.
11 Paul Brutsche, “El Libro Rojo en el contexto de las pinturas de Jung”, Jung Journal: Culture & Psyche 5/3 (verano de 2011), p. 13 y sigs.

## Capítulo 6

1 Zohar, III 63a–63b, Raya Mehemna, Isaiah Tishby y Fischel Lachower, The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts, I, II y III, organizados y traducidos al hebreo, trad. David Goldstein (Oxford: Oxford University Press, 1989), vol. 2, pág. 523.

2 Jean-Paul Sartre, El ser y la nada, trad. Hazel Barnes (Nueva York: Washington Prensa cuadrada, 1966).
3 Martín Buber, Yo y tú, trad. Robert G. Smith (Nueva York: Charles Scribner's & Hijos, 1937).
4 CG Jung, “Los problemas psíquicos de los alemanes en la posguerra”, CG Jung Speaking, eds. William McGuire y RFC Hull (Princeton: Princeton University Press, 1977), pág. 150.

5 Ibíd., pág. 150. No abordaré aquí la cuestión de cómo Jung afronta su propia culpa con respecto a los comentarios claramente antisemitas que hizo durante la era nazi.
He tratado esta cuestión en detalle en el capítulo 10 de mi Kabbalistic Visions: CG Jung and Jewish Mysticism (Nueva Orleans: Spring Journal Books, 2010), págs. 161-206.

6 Murray Stein, “Carl Jung's Red Book”, conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Center, 22 de enero de 2010).
7 Véanse, por ejemplo, las siguientes obras de Thomas JJ Altizer, The Gospel of Christian Atheism (Philadelphia: Westminster Press, 1966), History as Apocalypse (Albany: State University of New York Press, 1985) y Living the Death of God. : Una memoria teológica (Albany: State University of New York Press, 2006).
8 En su artículo de 1916, “La estructura del inconsciente”, Jung hizo uso del término “semejanza de Dios” [(CW 7, § 454); cf. Sonu Shamdasani, Introducción al Libro Rojo de CG Jung , Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009, p. 208b)] para denotar una condición en la que el ego “anexa la herencia inconsciente de la psique colectiva” (CW 7, § 457), resultando en “una hipertrofia de la confianza en uno mismo, que a su vez es compensada por un extraordinario sentimiento de inferioridad en el inconsciente” (CW 7, § 457). Esta parece ser la comprensión psicológica de Jung de la “santa aflicción” a la que alude aquí ( El Libro Rojo de CG Jung, Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad.

Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani [Nueva York: WW Norton & Company, 2009], pág. 291b).

9 Se proporciona información adicional sobre estas pinturas en Shamdasani, Introducción al Libro Rojo de CG Jung , Liber Novus, págs. 291–92, n. 155–57.

Machine Translated by Google



Capítulo 7

1 Sonu Shamdasani, Jung y la creación de la psicología moderna: el sueño de una ciencia (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 307.
2 Curiosamente, Jung escribe que el individuo puede seguir su propio camino pero primero está obligado por las demandas colectivas a comprar su individuación al costo de un trabajo equivalente en beneficio de la sociedad (CW 11, § 1099).
3 Henri Bergson, La mente creativa: una introducción a la metafísica (Nueva York: Kensington Publishing Corp, 1946).
4 CG Jung, Volumen complementario A de las obras completas de Jung : Las conferencias Zofinga, trad. R. Jan Van Heurck (Princeton: Princeton University Press, 1983).
5 Véase Francis X. Charet, El espiritismo y los fundamentos de la psicología de CG Jung. (Albany: Prensa de la Universidad Estatal de Nueva York, 1993), pág. 141.
6 Alfred North Whitehead, Proceso y realidad: un ensayo sobre cosmología, eds. David R. Griffin y Donald W. Sherburne (Nueva York: Free Press, 1979. Año original de publicación, 1929).

7 Ibíd., pág. 340.
8 Un ejemplo del respeto de Jung por la “animalidad”, en el sentido de “mantener lo consagrado” y ser “leal... a la tierra que [lo] produce” (RB p. 296b, RE 341), es evidente en su ensayo de 1930, “Your Negroid and Indian Behavior”, donde escribe que un indio pueblo, al estar incrustado en el mito y el cosmos, no tiene nada de la pobreza espiritual de los europeos, ya que está completamente arraigado en su lugar. El artículo original, escrito en inglés, fue publicado en Forum (Nueva York), LXXXIII: 4 (abril de 1930): 193–99. El artículo pasó a titularse “Las complicaciones de la psicología estadounidense” y aparece en CW 10, págs. 502-14.

9 En sus notas para El Libro Rojo, Shamdasani proporciona una descripción detallada del significado del dibujo basada en los escritos de Jung, incluido su “Comentario sobre 'El secreto de la flor dorada'” de 1930 (CW 13) y su “Concerning on Simbolismo del mandala” (CW 9i). Sonu Shamdasani, Introducción al Libro Rojo de CG Jung , Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), pág. 297, n. 186.

10 Stanton Marlan proporciona ideas interesantes sobre la conexión entre Jung y Derrida en su The Black Sun: The Alchemy of Art and Darkness (College Station: Texas A & M University Press, 2005). Sobre la psicología junguiana y la deconstrucción, véase también el artículo de Michael Vannoy Adams de 1983, "Deconstructive Philosophy and Imaginal Psychology: Comparative Perspectives on Jacques Derrida and James Hillman",
Crítica literaria junguiana, ed. RP Sugg (Evanston: Northwestern University Press, 1992), págs. 231–48.
11 Sara Corbett, “El Santo Grial del Inconsciente”, Revista del New York Times, 16 de septiembre de 2009.
12 Emma Jung y Marie-Louise von Franz, La leyenda del Grial (Princeton: Princeton University Press, 1998).

13 John Ryan Haule, “La 'herida de Amfortas' de Jung: tipos psicológicos revisitados”, Spring: A Journal of Archetype and Culture 53 (1992): 95–112, http://www.jrhaule.net/wound.html , recuperado Agosto de 2011.
14 “Dialeteísmo”, véase Stanford Encyclopedia of Philosophy, de http://plato.stanford .edu/entries/dialetheism/, consultado en mayo de 2011.
15 Kurt Rudolph, Gnosis: la naturaleza y la historia del gnosticismo, trad. RM Wilson (San Francisco: Harper, 1987), pág. 81.
16 Del texto gnóstico, “Thunder: The Perfect Mind”, The Nag Hammadi Library, ed. James M. Robinson, 3ª ed. (San Francisco: Harper & Row, 1988), págs. 295–303.
17 De hecho, Jung nunca parece haber abandonado por completo su comprensión del héroe como reflejo de la emancipación del individuo de las fuerzas libidinales regresivas.

Machine Translated by Google



que mantienen la fusión del ego con la madre. Esto es evidente en el hecho de que Jung conservó este modelo del héroe cuando revisó Transformaciones y símbolos de la libido en 1952. Véase Sonu Shamdasani y John Beebe, “Jung Becomes Jung: A Dialogue on Liber Novus (The Red Book)”, Perspectivas psicológicas 53 (2010): 422–23.

18 Sanford Drob, Símbolos de la Cabalá (Northvale: Jason Aaronson, 2000), cap. 9; Sanford Drob, Kabbalistic Metáforas (Northvale: Jason Aaronson, 2000), Caps. 7, 8.

19 Sobre la noción de “monstruoso” de Derrida, véase, por ejemplo, Jacques Derrida, “Deconstruction and the Other”, Dialogues with Contemporary Continental Thinkers, ed. Richard Kearney (Manchester: Manchester University Press, 1984), pág. 123; véase también Jacques Derrida, Points…Interviews, 1974–94, ed. Elizabeth Weber, trad. Peggy Kamuf et al. (Stanford: Stanford University Press, 1995), donde Derrida escribe que “el futuro es necesariamente monstruoso: la figura del futuro, es decir, aquello que sólo puede ser sorprendente, aquello para lo cual no estamos preparados, ya ves, es anunciado por especies de monstruos. Un futuro que no fuera monstruoso no sería un futuro” (págs. 386-387). Sobre las opiniones de Derrida sobre el mesías, véase Specters of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning, & the New International, trad. Peggy Kamuf (Londres: Routledge 1994). He considerado las nociones de Derrida sobre el mesías y lo “monstruoso” en mi Kabbalah and Postmodernism: A Dialog (Nueva York: Peter Lang, 2009), págs. 96-97.

Capítulo 8

1 Jay Sherry, “Una guía pictórica del Libro Rojo” (descargado de: http://aras.org/docs/00033sherry.pdf ).

2 Lévi-Strauss sostuvo que dado que todas las culturas organizan el pensamiento y el conocimiento en oposiciones binarias, terminan produciendo contradicciones que sólo pueden reconciliarse a través del mito y los símbolos. Para Lévi-Strauss, el mito “proporciona un modelo lógico capaz de superar las contradicciones”. Claude Lévi-Strauss, "La estructura del mito", Antropología estructural, trad. Claire Jacobson y Brooke Grundfest (Nueva York: Allen Lane, 1963. Publicado originalmente en el Journal of American Folklore LXVII, 1955, págs. 428–44).

3 Jean-Paul Sartre, La psicología de la imaginación, trad. Bernard Frechtman (Nueva York: Washington Square Press, 1966).

4 Ibíd., pág. 124.

5 Ibíd., pág. 10.

6 CG Jung, Cartas, Tomos I y II, eds. Gerhard Adler, Aniela Jaffe y RFC Casco (Princeton: Princeton University Press, 1973), vol. Yo, pág. 33.

7 Joseph H. Peterson, ed., Los libros sexto y séptimo de Moisés: o el arte espiritual mágico de Moisés conocido como las maravillosas artes de los antiguos sabios hebreos, tomados de los libros mosaicos de la Cabalá y el Talmud, para el bien. de la Humanidad (Lake Worth: Ibis, 2008).

8 Lo que “evita la comprensión” podría abarcar desde las profundidades de la psique inconsciente hasta los orígenes del mundo.

9 Daniel Matt, “Ayin: El concepto de la nada en el misticismo judío”, Essential Papers on Kabbalah, ed. Lawrence Fine (Nueva York: New York University Press, 1995), pág. 81.

10 Murray Stein, “Carl Jung's Red Book”, conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Center, 22 de enero de 2010).

11 CG Jung, Cartas, vol. Yo, pág. 31; cf. El Libro Rojo de CG Jung , Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), pág. 237, n. 337.

Machine Translated by Google



12 Ludwig Wittgenstein, Cuadernos, 1914-16, ed. y trad. George H. von Wright y G. Elizabeth M. Anscombe (Nueva York: Harper & Row, 1961), pág. 80e.
13 Ludwig Wittgenstein, El Tractatus Logico Philosophicus, trad. David F. Pears y Brian F. McGuinness (Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1961), proposición 6.52.
14 Ibíd., proposición 6.522.
15 Ibíd., proposición 7.
16 Azriel de Gerona, Perush Eser Sefirot, citado en Isaiah Tishby y Fischel Lachower, The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts, I, II, & III, arreglado y traducido al hebreo, traducción al inglés. David Goldstein (Oxford: Oxford University Press, 1989), vol. Yo, pág. 234.

17 Si bien estas propiedades "accidentales" no son derivables racionalmente a la manera de las verdades matemáticas, no está claro que sean "irracionales", incluso en el sentido limitado que Jung da a este término, ya que cada una podría ser explicable racionalmente sobre la base de una o más axiomas o teoremas científicos. Sería necesario recurrir a proposiciones de alcance mucho más amplio, como el hecho de que "existe cualquier cosa", para encontrar un mejor ejemplo de algo que no está basado en la razón.
18 Murray Stein, "Carl Jung's Red Book", conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Centro, 22 de enero de 2010).
19 Gershom Scholem, Orígenes de la Cabalá, trad. RJ Zwi Werblowski (Princeton: Princeton University Press, 1987), págs. 441–42.
20 Lógica de Hegel, trad. William Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1975), párr. 48, Zusatz 1, pág. 78.
21 James Kirsch, "Carl Gustav Jung and the Jewish: The Real Story", reimpreso en Lingering Shadows: Jungians, Freudians, and Anti-Semitism, eds. Aryeh Maidenbaum y Stephen A. Martin (Boston: Shambhala, 1982), pág. 64.
22 CG Jung, "Diagnóstico de los dictadores", CG Jung Speaking, eds. William McGuire y RFC Hull (Princeton: Princeton University Press, 1977), pág. 118.
23 En HL Philip, Jung and the Problem of Evil (Londres: Rockliff, 1958, reimpreso como "Jung and Religion Belief" en CW 18, págs. 702-14).
24 Murray Stein, "Carl Jung's Red Book", conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Centro, 22 de enero de 2010).

Capítulo 9

1 Jung se refiere al "mundo extraño del Kellipot" en una carta a James Kirsch, 18 de noviembre de 1952, The Jung-Kirsch Letters: The Correspondence of CG Jung and James Kirsch, ed. Ann C. Lammers (Londres: Routledge, 2011), pág. 144. Véase mi "Jung, Kirsch y Judaism: Mystical and Paradoxical Transformations", Jung Journal: Culture & Psyche 6/1 (invierno de 2012): 35–55. Sobre las Kellipot, véase S. Drob, Symbols of the Kabbalah, cap. 8.

2 Véase Francis X. Charet, Spiritualism and the Foundations of CG Jung's Psychology (Albany: State University of New York Press, 1993).
3 Marilyn Nagy, Cuestiones filosóficas en la psicología de CG Jung (Albany: Estado Prensa de la Universidad de Nueva York, 1991), pág. 134.
4 Sin embargo, en Transformaciones y símbolos de la libido, Jung había hablado de "mitos típicos" (CW B, §§ 56, 358, 549). Jung hizo por primera vez una distinción clara entre el inconsciente personal y el inconsciente impersonal, o lo que denominó "psique colectiva", en su artículo de 1916 "La estructura del inconsciente" CW 7, págs. 269-304, nótese especialmente § 456, que he citado anteriormente.
5 Wolfgang Giegerich, "Liber Novus, es decir, la nueva Biblia: un primer análisis de CG Libro rojo de Jung ", Primavera: una revista de arquetipos y cultura 83 (primavera de 2010): 361–411, p. 337.

Machine Translated by Google



6 Esto no significa que el material de Jung no sea arquetípico, sólo que si lo es, lo es de la misma manera que otras obras de filosofía, literatura y "documentos del alma". En cualquier caso, es demasiado esperar que los temas arquetípicos surjan en la conciencia de Jung (o de cualquier persona) de una manera independiente del aprendizaje y de las formas culturales. De hecho, aunque ciertamente creo que somos testigos de material arquetípico o universal en el Liber Novus, probablemente sea una ilusión pensar que uno puede encontrar evidencia de la naturaleza innata de una imagen, idea o arquetipo al considerar las producciones fantásticas de cualquier autor. individuo único.

7 Giegerich, "Liber Novus, es decir, la nueva Biblia: un primer análisis del Libro Rojo de Jung", Primavera: una revista de arquetipo y cultura 83 (primavera de 2010): 361–411, p. 390.

8 Al principio de su carrera, Jung se interesó por la psiquiatría forense (CW 1, págs. 157-81).

9 Jung a Frau N., CG Jung, Letters, eds., Gerhard Adler, Aniela Jaffe y RFC Hull (Princeton: Princeton University Press, 1973), vol. II, pág. 343.

10 Estoy en deuda con Stanton Marlan por su aclaración de esta importante cuestión.

11 Giegerich, "Liber Novus, es decir, la nueva Biblia: un primer análisis del Libro Rojo de Jung", Primavera: Una revista de arquetipo y cultura 83 (primavera de 2010): 361–411, p. 327.

12 Como señala Stein, en el transcurso de este episodio Jung pasa de su búsqueda de independencia y virilidad a ser un útero femenino, que es, por supuesto, un receptáculo para otro (Murray Stein, "Carl Jung's Red Book, "conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Center, 22 de enero de 2010)). Sin embargo, este estado femenino y maternal no parece durar mucho, ya que Jung pronto se encuentra nuevamente abogando por la soledad.

13 Jay Sherry, "Una guía pictórica del Libro Rojo" (descargado de: http://aras.org/docs/00033sherry.pdf, pág. 20).

## Capítulo 10

1 Ludwig Wittgenstein, Cuadernos, 1914-16, ed. y trad. George H. von Wright y G. Elizabeth Anscombe (Nueva York: Harper & Row, 1961), pág. 80e.

2 Sonu Shamdasani y John Beebe, "Jung Becomes Jung: A Dialogue on Liber Novus (The Red Book)", Psychological Perspectives 53, 2010, p. 420.

3 Ibídem.

4 Sanford L. Drob, Kabbalistic Visions: CG Jung y el misticismo judío (Nueva Orleans: Spring Journal Books, 2010), págs.

5 Esta caracterización apareció en un breve ensayo, "Religión y Psicología: Una Respuesta a Martin Buber", en el que Jung respondió a la acusación de Martin Buber de que era un gnóstico disfrazado (CW 18, pp. 662-70).

6 Thomas JJ Altizer, El evangelio del ateísmo cristiano (Filadelfia: Westminster Prensa, 1966).

7 Martin Buber, "Religion and Modern Thinking", en su Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy (Amherst, Nueva York: Humanity Books, 1988), págs. 63–92.

8 Richard Noll, El Cristo ario: La vida secreta de Carl Jung (Nueva York: Random Casa, 1997).

9 Murray Stein, "The Red Book, Part II: Further Exploring Jung's Visionary Masterpiece", conferencia grabada en vídeo (Asheville: Asheville Jung Center, 14 de mayo de 2010).

10 En los "Siete Sermones", Filemón habla de Abraxas como una deidad trascendente separada del hombre, pero lo identifica con el desorden inescrutable y la "cruel contradictoria de la naturaleza" (RB, p. 350b, RE 523).

11 Seminario de Jung sobre Zaratustra de Nietzsche, edición abreviada, ed. James L. Jarrett (Princeton: Princeton University Press, 1998), pág. 239.

12 Ibíd., pág. 240.

Machine Translated by Google



13 Kurt Rudolph, Gnosis: la naturaleza y la historia del gnosticismo, trad. RM Wilson (San Francisco: Harper, 1987), pág. 93.
14 Zohar V, 113a, El Zohar, trad. Harry Sperling y Maurice Simon (Londres: Soncino Prensa, 1931-4), vol. 5, pág. 153.
15 CG Jung, “Una entrevista sobre el octogésimo cumpleaños”, CG Jung Speaking, eds. William McGuire y RFC Hull (Princeton: Princeton University Press, 1977), págs.
16 R. Schatz Uffenheimer, El jasidismo como misticismo: elementos quietistas en el pensamiento jasídico del siglo XVIII (Jerusalén: Universidad Hebrea, 1993), pág. 207; cf. sanford l. Drob, “Jung, Kirsch y el judaísmo: transformaciones místicas y paradójicas”, Jung Journal: Culture & Psyche 6/1 (invierno de 2012): 35–55.
17 Jung escribió: “Difícilmente puedo correr un velo sobre el hecho de que nosotros, los psicoterapeutas, deberíamos ser realmente filósofos o médicos filosóficos o, más bien, que ya lo somos, aunque no estemos dispuestos a admitirlo debido al evidente contraste entre nuestro trabajo y lo que hacemos. Pases de filosofía en las universidades. También podríamos llamarla religión in statu nas-cendi, porque en la vasta confusión que reina en las raíces de la vida no hay línea divisoria entre filosofía y religión” (CW 16, § 181).
18 Véase Sonu Shamdasani, Cult Fictions (Nueva York: Routledge, 1998) y Lionel Corbett, “ The Red Book Dialogues with the Soul: Herald of a New Religion” de Jung. Jung Journal: Culture & Psyche 5/3 (verano de 2011): 63–77.
19 En su análisis de este pasaje de El Libro Rojo, Stein señala que la sociedad occidental contemporánea es la primera en la historia donde los vivos prestan poca o ninguna atención a sus antepasados, y esto ha resultado en un cierto empobrecimiento de nuestra psique. Stein, "El Libro Rojo, Parte II".

Capítulo 11

1 Véase, por ejemplo, Robert A. Segal, The Gnostic Jung (Princeton: Princeton University Press, 1992) y Stephen A. Hoeller, The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead (Wheaton: Theosophical Publishing, 1982). Sobre el gnosticismo en general, véase Giovanni Filoramo, A History of Gnosticism, trad. Anthony Alcock (Cambridge: Basil Blackwell, 1990); Kurt Rudolph, Gnosis: la naturaleza y la historia del gnosticismo, trad. RM Wilson (San Francisco: Harper, 1987); La biblioteca de Nag Hammadi, ed. James Robinson, 3ª ed. (San Francisco: Harper & Row, 1988). Este último volumen contiene traducciones al inglés de los textos gnósticos que se habían descubierto recientemente en Egipto.
2 Jung a Alphonse Maeder, 19 de enero de 1917, CG Jung, Letters, Volumes I y II, eds., Gerhard Adler, Aniela Jaffe y RFC Hull (Princeton: Princeton University Press, 1973), vol. Yo, págs. 33-34.

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, La ciencia de la lógica, trad. AV Miller (Amherst: Prometheus Books, 1998), párr. 132.
4 La pregunta fue planteada originalmente por Leibniz en su ensayo de 1697, “Sobre el origen último de las cosas”. Posteriormente lo formularon Schelling, Heidegger y muchos otros.
5 En el Libro Negro 5, Jung escribe que a través del proceso de individuación, el Pleroma se vuelve concentrado y pequeño: “Cuanto más concentrado se vuelve el Pleroma, más fuerte se vuelve la estrella del individuo” (BB 5-272, cf. RB 370b, RE 578).
6 Jung escribe, “el concepto de un Dios que lo abarca todo debe incluir necesariamente su opuesto. La coincidencia, por supuesto, no debe ser demasiado radical ni demasiado extrema, de lo contrario Dios se anularía a sí mismo. Por lo tanto, el principio de coincidencia de los opuestos debe completarse con el de oposición absoluta para alcanzar la paradoja total y, por tanto, la validez psicológica” [ El Libro Rojo de CG Jung, Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), pág. 350, n. 101 haciendo referencia a "El espíritu de Mercurius", CW 13, párr. 256].

Machine Translated by Google



7 Una analogía mejor, aunque quizás menos transparente, sería la de las estrellas “matutinas” y “vespertinas”, que los antiguos pensaban que eran distintas, pero que ahora sabemos que son apariencias diferentes del planeta Venus.

8 Jacques Derrida, “Différance”, en sus Márgenes de la filosofía, trad. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1982, págs. 1–28. Edición original en francés, 1967).

9 Curiosamente, si bien Derrida evita todos los esfuerzos filosóficos y místicos por pensar o experimentar la unidad, también permite la posibilidad de trascender la diferencia. Escribe: “La eficacia de la temática de la différance bien puede, incluso debe, algún día ser superada, prestándose si no a su propia sustitución, al menos a enredarse en una cadena que en verdad nunca habrá gobernado” ( Derrida, “Différance”, pág.

10 Para Hillman, la multiplicidad de la psique se refleja en los muchos dioses, que a su vez están condicionados por múltiples fuentes de significado, dirección y valor. Thomas Moore resume las opiniones de Hillman cuando escribe:

> La psique no sólo es múltiple, es una comunión de muchas personas, cada una con necesidades, miedos, anhelos, estilo y lenguaje específicos. Las muchas personas hacen eco de los muchos dioses que definen los mundos que subyacen a lo que parece ser un ser humano unificado. T. Moore, “Prólogo, Introducciones”, A Blue Fire: Selected Writings by James Hillman, presentado y editado. Thomas Moore (Nueva York: Harper Perennial, 1991).

Hillman sostiene que el llamado “individuo” vive simultáneamente dentro de una variedad de géneros y narrativas:

> Porque aunque una parte de mí sabe que el alma muere en una tragedia, otra vive una fantasía picaresca y una tercera está involucrada en la fantasía heroica de la mejora. James Hillman, Ficción curativa (Barrytown: Station Hill Press, 1983), pág. 19; cf. J. Hillman, Un fuego azul, pág. 81.

11 Murray Stein, "El Libro Rojo, Parte II: Explorando más a fondo la obra maestra visionaria de Jung", conferencia grabada en vídeo (Asheville Jung Center, 14 de mayo de 2010).

12 Stanton Marlan, comunicación personal.

13 Renos Papadopoulos, “Epistemología y metodología de Jung”, El manual de psicología junguiana: teoría, práctica y aplicaciones, ed. Renos Papadopoulos (Nueva York: Routledge, 2006), págs. 7–53.

14 Un ejemplo es “El estado de la psicoterapia hoy” de Jung de 1934, donde hace declaraciones generales sobre las psicologías étnicas de alemanes y judíos (CW 10, págs. 157-73).

15 Papadopoulos, "Epistemología y metodología de Jung".

16 Parte de la dificultad aquí surge de la ambigüedad de tales conceptos de “conocimiento”, “real” y “objetivo”, tal como podrían aplicarse a la “psique objetiva” de Jung. Una “experiencia” (por ejemplo, una arraigada en un arquetipo del inconsciente colectivo) puede ser “objetiva” y “real” en un sentido, sin tener un referente “objetivo” y “real” más allá de la psique.

17 Shamdasani cita los Vision Seminars de Jung , 7 de junio de 1933, vol. 2, págs. 1041–42.

18 Sobre el uso que hace Derrida de “monstruoso” y su relación con el futuro, véase Derrida, “Deconstruction and the Other”, Dialogues with Contemporary Continental Thinkers, ed. Richard Kearney (Manchester: Manchester University Press, 1984), pág. 123; véase también Jacques Derrida, Points…Interviews, 1974–94, ed. Elizabeth Weber, trad. Peggy Kamuf, et al. (Stanford: Stanford University Press, 1995), págs. 386–87. Derrida escribe que “el futuro es necesariamente monstruoso: la figura del futuro, es decir, aquello que sólo puede ser sorprendente, aquello para lo cual no estamos preparados, es presagiado por especies de monstruos. Un futuro que no fuera monstruoso no sería un futuro” (págs. 386-387).

Machine Translated by Google



19 En el Libro Negro 5, Jung escribe que Abraxas es el “impulso creativo”, la “materia y la fuerza”, la “luz y la oscuridad”, “creativo y creado” y “la vida del universo” (El Libro Rojo, Apéndice C, pág.370b). El mismo Cristo “tuvo que someterse al poder de Abraxas y Abraxas lo mató de manera espantosa” (RB, p. 371a, RE 581).

20 Seminario de Jung sobre Zaratustra de Nietzsche, edición abreviada, ed. James L. Jarrett (Princeton: Princeton University Press, 1998), págs. 199-200.

21 Stanton Marlan, “La piedra filosofal como caos: el yo y el dilema de la diversidad”, Frente a la multiplicidad: psique, naturaleza, cultura: Actas del Decimoctavo Congreso Internacional de Psicología Analítica, ed. P. Bennett (Einsiedeln: Daimon Verlag, 2010).

22 En el borrador del Libro Rojo, Jung escribe: “sólo existe una ley, y esa es tu ley. Sólo existe una verdad y esa es tu verdad”. CG Jung, El Libro Rojo, Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), pág. 231, n. 21.

23 El propio Jung experimentó una visión de coniunctio cabalística después de su ataque cardíaco en 1944 (MDR, p. 294). Analizo esta visión en relación con el simbolismo erótico y nupcial cabalístico en Sanford L. Drob, Kabbalistic Visions: CG Jung and Jewish Mysticism (Nueva Orleans: Spring Journal Books, 2010), cap. 3.

24 “Adaptación, individuación y colectividad”, CW 18, págs. 447–54; “La estructura del inconsciente”, CW 7, págs. 269–303.

25 Jung escribió más tarde sobre la “chispa” interna divina gnóstica y cabalística (CW 12, p. 301, n. 26) que debe ser liberada para que el adepto alcance la salvación. Jung señaló además que el alquimista Gerhard Dorn sostenía que había un “sol invisible” en cada hombre (CW 14, § 45, § 49). En sus escritos posteriores, Jung equiparó las chispas o centelleos con la luminosidad del inconsciente colectivo (CW 14, p. 55, n. 116; cf. CW 8, § 388, donde Jung dice: "Una de esas chispas es la mente humana". ). En Mysterium Coniunctionis Jung escribió: “En el inconsciente están ocultos esos 'chispas de luz' (scintillae), los arquetipos, de los cuales se puede 'extraer' un significado superior” (CW 14, § 700).

26 James W. Heisig, Imago Dei: Psicología de la religión de Jung (Lewisburg: Bucknell University Press, 1979).

## Capítulo 12

1 CG Jung, “¿Es la psicología analítica una religión?” CG Jung Hablando, eds. William McGuire y RFC Hull (Princeton: Princeton University Press, 1977), pág. 98.

2 Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra, Parte II, El Nietzsche portátil, ed. Walter Kaufmann (Nueva York: Viking Press, 1968), págs.

3 Nietzsche, Zaratustra, Parte I, Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 124.

4 Los comentarios de Nietzsche sobre la desaparición del único Dios pueden haber influido en el pensamiento de Jung. en esta sección de Escrutinios. Nietzsche escribe:

> para los dioses antiguos, después de todo, todo llegó a su fin hace mucho tiempo; y en verdad, tuvieron un final alegre y divino. No terminaron en un “crepúsculo”, aunque se cuente esta mentira. En cambio: un día se rieron hasta morir. Eso sucedió cuando la palabra más impía surgió de uno de los propios dioses: la palabra: "¡Hay un dios, no tendrás otros dioses delante de mí!" Un viejo dios con barba sombría, celoso, se olvidó así de sí mismo. Y entonces todos los dioses se rieron, se mecieron en sus sillas y gritaron: “¿No es divino que haya dioses pero no Dios?”
>
> Nietzsche, Zaratustra, Parte III, Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 294

5 Según James Hillman, “el politeísmo psicológico proporciona contenedores arquetípicos para diferenciar nuestra fragmentación”. James Hillman, Revisioning Psychology (Nueva York: Harper & Row, 1975), p. 26.

Machine Translated by Google



6 Nótese la contradicción con el pronunciamiento inicial de Filemón de que el universo no es legal y que "Dios" nombra la realidad de azar e "irregularidad". CG Jung, El Libro Rojo, Liber Novus, ed. Sonu Shamdasani, trad. Mark Kyburz, John Peck y Sonu Shamdasani (Nueva York: WW Norton & Company, 2009), pág. 350b.

7 Nietzsche, La gaya ciencia 343, Nietzsche portátil, ed. Kaufmann, pág. 448.

8 Jung, Seminario sobre Zaratustra de Nietzsche, págs. 172-73.

9 Murray Stein, "El Libro Rojo, Parte II: Explorando más a fondo la obra maestra visionaria de Jung", conferencia grabada en vídeo (Asheville: The Asheville Jung Center, 14 de mayo de 2010).

10 Sanford L. Drob, Visiones cabalísticas: CG Jung y el misticismo judío (Nueva Orleans: Spring Journal Books, 2010), cap. 7.

11 CG Jung, Cartas, Tomos I y II, eds. Gerhard Adler, Aniela Jaffe y RFC Casco (Princeton: Princeton University Press, 1973), vol. II, pág. 157.

12 En un comentario al Capítulo IX del Liber Primus, impreso como "Apéndice B" en el volumen en inglés, Jung escribe que Elías y Salomé podrían fácilmente haberse llamado Simón Mago y Helena, lo importante es que son "bíblicos". cifras" RB 368a.

Capítulo 13

1 Robert S. Henderson, "La búsqueda del alma perdida: una 'entrevista' con Murray Stein sobre El libro rojo de CG Jung", Jung Journal: Culture & Psyche 4/4 (otoño de 2010): 92–101, p. 94.

2 Para una crítica de la visión de que los sueños deben entenderse como compensaciones, véase James Hillman, The Dream and the Underworld (Nueva York: Harper Perennial, 1979), págs. 74-85.

3 Wolfgang Giegerich, "El fin del significado y el nacimiento del hombre: un ensayo sobre el estado alcanzado en la historia de la conciencia y un análisis del proyecto de psicología de CG Jung", Journal of Jungian Theory and Practice 6/1 (2004): 1 -sesenta y cinco.

4 En su exploración del significado teológico del Libro Rojo, John Hill escribe: "pregúntate si te has atrevido a sondear la profundidad y la intensidad de tu propia imagen de Dios. ¿Simplemente ha adoptado la imaginería tradicional de los padres? ¿O os habéis rebelado contra la tradición y os habéis sumergido en el vacío de vuestro propio interior? John Hill, "El exilio, el infierno y el devenir de Dios", Jung Journal: Culture & Psyche 5/3 (verano de 2011): 38–53, pág. 43. Se podría decir que cada generación y cada persona deben producir nuevas imágenes de lo divino, así como resignificar las imágenes y concepciones de la propia tradición. De hecho, la noción misma de trascendencia sugiere que uno debe romper la limpieza del discurso común y entrar en el bosque desconocido e indómito de lo que aún no se ha imaginado. La naturaleza impactante y misteriosa del Libro Rojo puede ser, por tanto, uno de sus mayores regalos.

5 Véase Sanford L. Drob, "Fragmentación en psicología: una solución dialéctica", Journal of Humanistic Psychology 43/4 (2003): 102–23. Disponible en http://www.newkabbalah.com/frag.pdf .

Machine Translated by Google

# Índice

A
Abraxas (el Dios supremo) 89, 91, 120, 168, 192 –95, 198 –99, 201, 209
Absoluto: para Jung 6; para Hegel 55, 92 –93, 95, 183
"oposición absoluta", 41, 185 absurda
y significativa 28 –29
"mal abismal" 99
aceptar: todos 127 –28; caos 112; mal 117, 214; locura 114 imaginación
activa 20 –21, 24 –25, 60, 82, 105, 109, 120 – 21
"imaginación activa" 20, 24 Eneida
(Virgilio) 24
Aion: Investigaciones sobre la fenomenología del yo (Jung) 51, 81, 127, 174
Altizer, TJJ 102, 172 Amonio
ver anacoreta Amonio y el
Rojo 79, 87 Anacoreta, el 68, 71, 73 –74, 77 –78, 193
ánima: 15, 17, 43, 50 –52, 62 –63, 71; mundi 75
animalidad 108, 112 –13, 231n8
animus 52, 62, 71
"otro mundo" 31
Respuesta a Job (Jung) 116, 206, 208
Anticristo 36, 159, 175
anti -profeta 2 –3
antisemitismo: y Jung 58 –59
Arquetipos del Inconsciente Colectivo (Jung) 28

hipótesis de proyección arquetípica 200 –201
Conciencia aria 33 cenizas
de racionalidad 143, 176
asimilación de arquetipos 28 –29
Atmavictu 30, 124 –25, 127
autenticidad 134
Ayin (la nada) 88, 183
Azriel de Gerona 144

B
Baer, D. 37, 175
equilibrio de los opuestos: "exterior" e "interior" 61; masculino y femenino 62, 209; lo poco común y lo ordinario 61 el ser y la nada 88
El ser y la nada
(Sartre) 100

Ser y tiempo (Heidegger), 66
Ser –hacia –la–muerte 66 –67
Bellevue Hospital en Nueva York 165, 212
Bergson, H. 107, 109
Biblia: Hechos 8:9-24 138; Colosenses 2 –9 183; Eclesiastés 1:2 164; Ezequiel 1:22 164; Génesis 1:2 29; Génesis 1:31 100; Génesis 2:10 127; Génesis Rabá 9:7 42; Evangelio de Juan 1, 68; 1 Corintios 13:18 157; Isaías 35:1-8 2; Isaías 53:1-4 1; Isaías 9:6 1, 2; Isaías 53:1-4 2; Jeremías 23:16 57; Juan 1:14 1; Lucas 4:1–13 204; Lucas 4:5–7 204; Marcos 6:21–29 43; Mateo 13:31-32 34; Mateo 26:26 167

Interpretación bíblica: niveles de 210
Libros negros (Jung): Libro negro 4 148; Libro Negro 5 5, 66, 73, 96, 149, 177, 189; Libro Negro 6 44, 73, 96, 138, 172, 199, 209; Libro Negro 7 3, 39, 94, 125, 131, 167, 191, 209 varilla
negra 132 –33
mezcla de: existencial y mitológico 70

Machine Translated by Google



mezcla de opuestos: desesperación
y creatividad 66; elitismo y hombre
común 66 Bohr, N.
37 límites de
la psicología 214 Brahman 23, 38,
90, 183 Brahmanaspati 90
Brimo (diosa romana
de la muerte) 177
Buber, M. 13, 72, 129, 208 Buda
3, 48, 50, 78, 137, 164 Budismo 36, 94

C

Cabiri (dioses ctónicos/griegos tempranos) 127,
150 –51
explicaciones causales: y Jung 8 madre
celestial 196, 203
Champernowne, I. 56
caos: y transformación psicológica 19; y
probabilidad 5; y creatividad (en Nietzsche)
45; y muertos 110; e individuación 18;
como origen de la creatividad 26; "irracional" 20;
"original" 20 "caosmos", 194 "Tao" chino
2 Cristo y: Anticristo
36; Buda 48;
cristianismo 17; significado existencial 204 –
205; interior 17; el yo 51

"Cristo Salvador" 114 Visión
cristiana del mundo 87
Cristiano-gnóstico 182
Cristianismo: 24, 56, 58, 67, 74, 78, 96,
105, 108, 112, 179, 190; inmersión en 105 –
106
figura ctónica/luciferina 113
"boda química" 209 yo "civil"
128 guerra civil (con
la propia alma) 31
aclaración de significado 6
"tontos inteligentes"
23 ciencia cognitiva 212,
coincidencia de opuestos 3, 36 –37, 149, 216,
217
coincidentia oppositorum (coincidencia de opuestos)
16, 23, 34, 36 –37, 40, 43, 55, 111, 115, 122,
188, 216 –17
psique colectiva de la humanidad 130
inconsciente colectivo 19 –20, 27 –28,
32, 49, 61, 70, 79, 113, 129, 132, 145, 152 –
54, 169, 194, 200
Comentario sobre el secreto del oro.
Flor (ensayo, Jung) 113
complexio oppositorum 22, 127
concepciones del conocimiento: 16; Platónico/
Gnóstico 16
pensamiento conceptual e intuitivo 107
Sobre el simbolismo del mandala (ensayo,
Jung) 113
Sobre los arquetipos (ensayo,
Jung) 152
conflicto entre opuestos 38 –40, 48, 53, 136
"método
constructivo" (Bergson) 109
teoría constructiva del lenguaje 21
significado convencional 6
Borrador corregido del Libro Rojo, 36 pintura
cosmológica 96 –97
fantasía creativa 26, 39, 46, 55, 59, 65, 82
imaginación creativa 65, 83, 84, 107, 111,
214 crítica
de: ideales 78; razón 122, 123, 142; ciencia 81 –84;
virtud 213

D

daimon(es) 70, 108, 177, 179 –80, 196 –98, 200,
206 muerte
de Dios (Nietzsche) 85, 89, 137
"muerte del símbolo" 137 muerte,
vida y significado 76 pulsión de
muerte 66 –67, 75
destrucción y renacimiento 119 –20
momento deconstructivo 71; ver también
momento reconstructivo
defensa del cristianismo 59, 106 divino
demoníaco 50, 77 "verdad
depresiva" 105
"profundidades" (lo peor de uno) 28, 65 –66; ver
también
"alturas" psicología profunda 140, 217
Der Weg des Komenden (El camino de
Cosas por venir) (Jung) 1
Der Weg des Kommenden (El camino de
Lo que está por venir) 2
Derrida 16, 187, 194; y deconstrucción de
oposiciones tradicionales 37
descenso a los infiernos 23, 61, 99 –104
deseo (en Jung) 43
deseo (Begierde) 96
"deseo" (Sehnsucht) 96
diablo y alegría 59
Diablo y: los judíos 58; el Rojo diabólico de
la naturaleza humana 100 progresión
dialéctica 92 dialéctica: viaje
de Jung 92 –93; tensión 13 razonamiento
dialeteísta
122 –123

Machine Translated by Google



dicotomías 16; 189, 217
Die hoelle (Infierno) 97
diferencia 236n8
Diferencia (Derrida) 187, 236
diferencia (entre yo, ego, yo) 170
"diferenciación: como esencia de creación" 185
"diferenciación" 187 –188
Dilthey, W. 8
desdén por la ciencia 83
trastornos de la imaginación: trastorno de identidad disociativo 165; estados de posesión 165; pseudología fantástica 165 "disociación" 22, 165 –66
estados disociativos 166
divino: asombro (göttlicher Fassungslosigkeit) 23 –24; nacimiento 91; locura (göttlichen Wahnsinn) 24 –27, 109; chispa 14, 150 "niño divino" 34, 102 "razón divina" (göttlicher Vernunft) 84
proceso de divinización 55
dragón y sol 130 Dios
moribundo 166

E

Ecce Homo (Nietzsche) 132
Eckhardt, M. 36, 40, 88, 173 ego:
unidad de 163; y sombra 118 Ein-sof (el Infinito), 36, 183, 192
Ein-sof "Sin fin") 141
espíritus elementales 150
Elijah 205: y Khdir, 138; y Salomé 43, 47 –49, 61, 156, 205 –206, 238n12
métodos científicos empíricos 81
"enantiodromia" 159
iluminación: y pérdida de significado 5 equilibrio 142 incógnita
esencial (Jung) 141, 191
maldad y virtud 76
existencialismo 16 –17
significado exotérico y esotérico 210
Ezequiel 107 –109

F

Fausto (personaje del Fausto de Goethe), 12
Fausto (Goethe) 8, 46, 120
El despertar de Finnegan (Joyce) 194
Primer Sermón a los Difuntos 16
"prepensar" y "sentir 45 prepensar" y "placer" 52 formación 117, 181
"formación" (Gestaltung) 95
fragmentación 216
Freud, S. 7, 33, 44, 84 libido freudiana 122 plenitud:
y vacío 37 –38, 186, 192, 201; y libertad 156; y la nada 183; de significado 5, de vida 36, 41, 176

G

generalidades versus particularidades 63 Gestapo
102 Giegerich (sobre la generalización del Libro Rojo) 9
Giegerich, W. 9, 24 –25, 153, 158
Gilgamesh (rey sumerio) 80
gnosis (certidumbre), 4, 16
Gnóstico: proclamación, 13; artículo 138; secta simoniana 208; teosofía 199; pensamiento 123 Gnosticismo 4, 138, 182
Gnósticos 13, 21, 69, 175, 183, 192, 199, 202, 216; y este mundo 13 Dios: y el Ser 174; y ayuda del hombre 206; arquetipo 37, 94, 170 –71, 174, 216; arquetipo y el Ser 216; como proyección del Ser 94; lado malo de 36, 41; imagen 103, 172, 174 –75; Izdúbar 51, 69, 80, 89, 173, 194; Fanes, 209
Dios: experiencia 191; está muerto, 85, 206 –207
Divinidad 7, 19, 36, 100, 113, 151, 164, 175, 178

El bien y el mal en psicología analítica (charla, Jung) 63
"otro mayor" 19
ecologización 59, 74, 78, 92, 158
"zona gris" 63

H

ha-Hasid: D. ben J. 139 halajá (el camino) 2, 222n2
HAP (una deidad fálica) 177
Dios curativo 85
Hegel y: coincidencia de opuestos 37; el Absoluto 93 Heidegger, M. 66 "alturas" (lo mejor de uno) 65 –66, 93
"Helios" (el Dios Sol) 93
héroe: concepto de, 30; muerte de, 34; muerte/asesinato de, 32
Vedas hindúes: Atharva-veda 4.1.4 86 Hitler, A., 17, 40, 145 santidad del mal 99, 100 "santa aflicción" (heilige Krankheit) 103
Santo Grial 121 –22

Machine Translated by Google



Santísima Trinidad
149 “houris” (mujeres en el paraíso en el Islam) 204
psique humana 6, 38, 46, 74, 191, 199 –201, 214, 216
“razones humanas” 63
Husserl, E. 8, 52

Yo imitación: facultad de 106
Imitación de Cristo (Kempis) 82
sueño de incubación 120
individual y colectivo 9 individuación
79, 134, 186; teoría de 3 individuación e imitación 106 individuación del Yo 70, 150 proceso
de “individuación” 3 “deseos infantiles”
(concepto freudiano) 39

Infierno (Dante) 46, 77
interior: niño 160; humanidad 172; madre 160 “sol
interior” 126
contemplación intelectual (en Aristóteles) 55
enfoque imaginativo intenso 62
intenciones 22
Asociación Psicoanalítica Internacional 33, 164 Escuela
Internacional de Psicología Analítica 210 Introducción al
budismo zen (Suzuki) 3
conocimiento intuitivo 15
“método intuitivo” 107, 109 “verdad irracional” 26 ¿Es la
psicología analítica una religión? (conferencia, Jung) 205
Misticismo islámico 138
Turco islámico 204
Encuentro “yo-tú” 72

J
Jerusalén 43, 107, 182 Juan
el Bautista 43, 48, 157 gozo y
adoración (en Cabalá) 59
Joyce, J. 194
Judaísmo: jasidim 59; Ceremonias de Kadish y Yizkor 113
Jung: y existencia solitaria 60; en atrocidades en la Primera Guerra Mundial 56; Nacional Socialismo, 144 –45; sobre la Alemania nazi 56; y Cristo en Liber Novus 2; y el existencialismo sartriano 50; y espiritismo 110; como “antiprofeta” en el período 2 del Libro Rojo; como Satanás 74; Archivos biográficos, 20
Diario Jung 210
Jung: “existencialismo” 17; encuentro con la muerte 75; mandalas 214; autocrítica 163 –64

Temas del prólogo de Jung: 1, 2; paradoja y coincidencia de opuestos 2; llamado profético 1; sentido y sinsentido 4

K
Cabalá: caos y creatividad 20 Visión cabalística del mal 41 Kirsch, J.
42, 58 Knickerbocker,
HR 145 “conocimiento del
corazón” (Wissen des Herzens) 15

“conocimiento” y “creencia” 168 Kuhn,
T. 71

L
Lacan, J. 21, 177
lenguaje: y descubrimiento del alma 21 Lapis Philosophorum (piedra filosofal) 126

“Última Cena” 179, 204 ley de no contradicción 123 capas del infierno (en
Dante) 97 –98
La paradoja del
mentiroso 144 libido: y psicosis 7; madre – 90; Freudiano
122 Lichtenberg, GC 48
vida y muerte (percepción de Jung de) 66
“liminalidad” 71
experiencia vivida 92, 214, 217 –18
“muertos vivientes”
190 “fantasía viviente”
87 locus classicus (del misticismo judío) 100
lógica del diablo 158 Logos
y Eros 48 amor y Dios
159 Luriánico: Cabalá
102, 126, 208; noción 13; Sitra Ajra (Otro Lado) 226n9

M
manicomio 106, 108 –109, 114, 120
locura: y psicosis 24; divino 24 – 26, 109
magia: 134; y ciencia/razón 132; y caos 140, 141; y razón 139
la inhumanidad del hombre hacia el
hombre 205 El núcleo primordial del
hombre 172 mandalas (de Jung) 91, 113 –14, 162
“Las bodas del Cordero” 43
creación material vs. esencia divina 184 significado:
origen de 27

Machine Translated by Google



significado y: Dios 28; absurdo 5, 29, 194; conocimiento 70
"sentido como uso" 69
significativo y absurdo 115 falta
de sentido y caos 18 Cristianismo
medieval 210 Memorias de mi
enfermedad nerviosa (Schreber) 7

Recuerdos, Sueños, Reflexiones (Jung) 22, 43 –44, 62, 124 –25, 130
Metamorfosis (Ovidio) 138, 208
Dios metafísico versus "arquetipo" 11 middah
(mal) 41
"monstruoso" (Ungeheure) 129
"personalidades múltiples" 22 –23
multiplicidad del yo 166
"asesinato del héroe" 32, 33
"Muspilli" 134
mitología y religión popular 23
Mysterium Coniunctionisi (Jung) 25

N

"el sin nombre" (Namenlose) 122
Nacionalsocialismo 161
ciencias naturales y religión 105
naturaleza de: experiencia religiosa 3; el "símbolo" 135
teología negativa 139, 141 Nuevo
Testamento 182, 210
Individualismo nietzscheano 170 Noll,
R. 2 "no
cultura", 5 "tonterías"
(Unsinn) 5
Metáfora "sin sentido" 6
Cuadernos (Nietzsche) 68
Cuadernos (Wittgenstein) 69
órdenes nouménales 184
nox: tertia 114; cuartas 120; segunda 107

O

psique objetiva 28, 49, 153
Odajnyk, VW 1 Odin
(Dios nórdico) 157
Antiguo Testamento
210 orden y caos 18
Otto, R. 24

P

paganismo 74, 141
experiencia parapsicológica 111
PARDES 210
Parsifal (ópera, Wagner) 121
Partzufim (rostros de Dios) 23
período de soledad 203
persona y sombra 186
"persona" 106, 197
Fedro (Platón) 24
Phallos (también falo) 177, 199
Fanes (una deidad primitiva) 119 –20
Fenomenología: de Husserl 52
Fenomenología del Espíritu (Hegel) 92
Filemón (figura interior/guía en el Libro Rojo) 15, 54, 73, 79, 120, 138, 173
Filemón: sobre los pecados del hombre 208
Filemón: jardín 208; Siete Sermones 110; supervivencia 147; verdad 147; advertencia 170 –180
árbol filosófico 72, 115
Árbol filosófico (ensayo, Jung) 72
Filosofía del Derecho (Hegel) 139
teoría de la imagen del significado (Wittgenstein) 69
Pleroma (la totalidad/totalidad del Ser y No Ser), 27, 95, 183, 201
veneno de la ciencia 81
polaridades 119
fenómenos poltergeist 110
psicología positiva 164, 214; pensamiento
214 conciencia post-género 62
El poder de la oración: la percepción de Jung del 73.
oración o adoración a los Dioses 73
presentes y eternos 4 prima
materia (material original) 19
hombre primitivo/serpiente 80 –81
principium indiviuduatonis (principio de individuación) 186
Doctrina privatio boni (ausencia de bien) 192
Proceso y realidad (Whitehead) 111
proceso de creación de dioses 94
Prometeo y Epimeteo (Spitteler) 85
profeta de la individuación 11
llamado profético 166, 168
Notas psicoanalíticas sobre un Relato autobiográfico de un caso de Paranoia (Freud) 7
Aspectos psicológicos de la madre Arquetipo (ensayo, Jung) 142
funciones psicológicas: estructura cuaternio del Self 126 funciones
psicológicas: sentimiento 126; intuición 126; sensación 126; pensamiento
126 conocimiento psicológico 213 –14
Tipos psicológicos (Jung) 6, 38 –39, 45 –46, 59, 65, 85, 118, 121, 130, 135 –36, 141, 143, 216 –17

Machine Translated by Google



Psicología y Alquimia (Jung) 64
Psicología de la religión: y Jung 3 Psicosis
y mitología: en Jung 7
La psicoterapia como filosofía de vida
(artículo, Jung), 175

R

aceptación radical 116, 118 libertad
radical 67 rabia contra
el "yo" 163 –64
"bestia rapaz" 30 racional
e irracional 143 ego racional 19,
202, 213 reconciliación racional
40 razón y: coherencia 144;
moralidad convencional 145; sinrazón 139, 142, 201
"razones y explicaciones" (Gründe und
Erklärungen) 8
renacimiento de Dios Izdubar 90
reconciliación de los opuestos 39 –40, 156 –
158
Período del Libro Rojo 8, 81, 118, 130, 146, 162 El
Rojo (el diablo) 58 –59, 61, 77 –79, 92, 106; y
Alegría 59; ver también (el) colorete
redención por medio de Cristo 55
"método reductivo" (Freud) 109
tesis de reinterpretabilidad 68 –69
Relaciones del Yo con el Inconsciente (ensayo,
Jung) 141
relativismo y falta de sentido 5 relatividad
de Dios 173 –74
religión en statu nascendi 235n17 Papel
del inconsciente (artículo, Jung) 61
Rorty, R. 6
Roscher, W. 80
Pícaro, el 65, 79
Museo Rubin 50 "regla
del amor" (Gesetze der Liebe) 112
"discurso dominante" 21, 24

S "carne de sacrificio" 102
Salomé 92
salvación de la humanidad 116
proyecciones samsáricas 192
Sartre, JP 63, 100, 137
"aparición satánica" 77
"satori" 3
Schiebel, J. 138
esquizofrenia 11, 109, 197
Schmid, H. 8, 140
erudición 15
Schreber caso 7
Schreber, DP 7
ciencia y: creencia en Dios 81; inmortalidad
humana 81
relativismo científico y Dios 4 realidad
científica versus realidad metafísica 107
psicología
cientificista 84 Escrutinios
(manuscrito complementario de
Libro Rojo, Jung) 30, 54, 73, 89, 96, 110, 138,
162 –63, 182, 203
Sefer Torá 55
Sefirot (aspectos de Dios) 23
El yo y Dios 34, 171 –75
Autoarquetipo 34 Yo
como Cristo 17 "Yo"
19
autocrítica 30, 33, 163 –64, 166; duda (cartesiana)
130; amor 170; redención 170 –71; reflexión
130, 165; escrutinio 130, 170; rendirse 170
Senex (Viejo Sabio) 71, 113,
151
sentido y sinsentido 21, 37, 51, 70, 194, 213, 216
"serpiente
del juicio" 23 Siete sermones a
los muertos (Jung) 27, 43 –44, 182 –85

séptimo libro de Moisés 138 impulso
sexual y religión 110 sexualidad: en
Obras completas (Jung) 43 –44; y "FALO"
196; y espiritualidad 44, 196 "sombras" (las
tres) 177 –79

sombra (Schatten): 5, 14 –15, 116 –18, 164, 188;
profundidades 67; los 124 de Dios; el de uno
116, 137; yo 117 –18; lado 41, 161
Shalom, JB 20
shelemut (integridad) 37
Shevirah (rotura de las vasijas) 27
Shevirat ha-Kelim, (rotura de las vasijas) 20

Sigfrido (héroe de las epopeyas alemanas y
nórdicas) 32 –33, 124 –26
"útero siniestro" 177 sitra
achra ("Otro Lado") 36
Ética de la situación: situacionalismo 63
"ética de la situación" 63
Libros sexto y séptimo de Moisés
(Schiebel) 138
solipsismo 49
soledad 162, 168
Canción de mí mismo (Whitman) 32

Machine Translated by Google



espíritu de las profundidades (Der Geist der Tiefe) 3 –4, 7, 10, 12, 21, 24 –25, 30 –31, 33, 86, 107, 147
espíritu de los tiempos y locura 10
espíritu del mundo (anima mundi) 75
espíritu de esta época (Der Geiste dieser Zeit) 3 –4, 7 –8, 15, 23 –25, 29, 31 –32, 86, 147,
212 transformación espiritual
21 espiritualidad y madre celestial 196
Stein, M., 210
Steinsaltz, A. 42
Strauss, L. 136
significado subjetivo: en Obras completas (Jung) 45
“sol” y “dragón” 126 Sunya
(nada/vacío) 183
“supercultura” 5
“significado supremo” (Übersinn) 4 –6, 29, 51 –52, 124, 194, 213
Suzuki, DT 3
símbolos de la naturaleza y el Yo 136
“sincronicidades” 10

t
Tratado del Talmud Sucá 77
Telesforos (deidad griega) 124
mundo temporal 4, 111
tensión de los opuestos: y Dios 34 impulsos
tanáticos 105, 117
El don de la magia 132 –33
“el Dios que está por venir” (der kommende Gott) 4 –5, 11
Las imágenes del errante (Die Bilder des Irrenden) 57
La imitación de Cristo (Kempis) 105, 108 – 109, 120
El significado de la individuación (Jung) 145 –47
La psicología de la imaginación. (Sartre) 137
Las relaciones entre el ego y el Inconsciente (Jung) 198
El papel del inconsciente (Jung) 61
El secreto de la flor dorada (Jung) 159, 162

La estructura del inconsciente (Jung) 106, 175, 197
El Libro Tibetano de los Muertos 113, 190
teología de la transformación 52
síntesis teórica 40 teoría
del: conocimiento 16; el yo 22
monólogo teosófico 150 tesis y antítesis 136 pensamiento y
alienación 189 pensamiento y
sentimiento 88 pensamiento
y sentimiento de oposición 46, 53 “tercera cosa” (fantasía creativa) 59
pensamientos como objetos externos 49 –50
tres tipos de amantes 147
Trueno, la mente perfecta (Hammadi) 123
Así habló Zaratustra (Nietzsche) 205
Libro tibetano de los muertos 113, 144, 190 –91
Tifereth y Malchuth 43
Tikún (proceso restaurativo) 27
Tikkun ha-Olam (reparación/restauración del mundo) 20, 42, 208
Tractatus Lógico Filosofico (Wittgenstein) 69, 141
piedad cristiana tradicional 122
función trascendente 37, 51, 136
Transformación y Símbolos de la Libido (Jung) 7, 30, 70, 76, 80, 93, 125 –26, 128, 153, 159
“transformación por el caos” 20
significado transindividual 28
transición del absurdo al absurdo 33 –34

árbol de la vida 116, 118, 134, 157, 179
“verdadero yo”
125 verdad: visión constructivista de
115 verdad/significado y absurdo: en Jung 5
“tipo problema” 39
tipos de arte de: neuróticos y esquizofrénicos, 86
tzaddik (santo ) 77
tzimtzum (contracción/ocultación) 180

Ud.
Übersinn 4, 6; ver también significado supremo
Ulises (Joyce) 194
unificación de los opuestos 149
Yo unificado 22, 189
unio oppositorum (unión de opuestos) 184, 186 unión
de opuestos: creación y destrucción 113; humanidad y animalidad 113; vida y muerte 113; locura y razón 113; significado y caos 113; pasado y futuro 113 unidad: en las religiones 23 “unidad en la
diferencia” 22 –23

universal y particular en Aristóteles 10

Machine Translated by Google



"desaprender" (Umlernen) 71 –72
"sinrazón" (Unvernunft) 26, 84, 139, 142, 197 –98

"uso y valor": y el espíritu de este tiempo 4

V
valor de la soledad 72
enfoque verstehen (de Dilthey) 52
"verstehen" (comprensión interpretativa/participativa) 8
vitalismo 110, 152

W
Lo que la India puede enseñarnos (Jung) 4
serpientes blancas y negras (en Obras completas, Jung) 53
Whitehead, A, N. 111 –12, 208
Guillermo, R. 159
Wittgenstein, L. 69, 140, 163, 192
palabra como: un acto creativo 21; como Dios 69; imagen de Dios 115 "palabra" o "Logos" 68
palabras" y significado 69
Segunda Guerra Mundial 146
Descripción de Wotan/Odin (dios) 94 –95

Y
Sí (existente) 88
ietzer hará (impulso maligno) 77
Yetzer ha-Ra (Impulso del mal) 41 –42

Z
Zaratustra (Nietzsche) 18, 21, 24, 29, 33 –34, 46, 58, 64, 105, 134, 174, 194, 206 –207, 211

Sociedad Zofinga 110
Zohar (en Cabalá) 41
Zoja, L.63